روائع تراث الزيدية

المجزي في أصول الفقه

للإمام أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني

(٣٤٠ - ٤٢٤هـ) (٩٥٢-١٠٣٢م)

(الجزء الرابع)

تحقيق

د/ عبد الكريم جدبان

الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة
[الاختلاف في الخبر إذا ورد بخلاف قياس الأصول]

اختلف أهل العلم في الخبر إذا ورد بخلاف قياس الأصول، هل يجوز القياس عليه أم لا [(١)]؟

فالذي ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله وحكاه عن أبي الحسن الكرخي رحمهما الله [(٢)] أنه لا يجوز القياس عليه إلا أن يرد معللا، أو يقوم [(٣)] دليل قاطع على تعليله من إجماع أو غيره، أو يكون له قياس أصل آخر يصح أن يقاس عليه.

قال: والخبر الذي لا يجوز القياس عليه مثل الخبر الوارد في «الأكل ناسيا في

---

(١) بحث بعض الأصوليين هذه المسألة في شروط حكم الأصل، وبعضهم بحثها فيما يجري فيه القياس. وينظر كل ما يتعلق بها: اللمع ص ٥٨، شرح اللمع ٢/ ٨٢٦، التبصرة ص ٤٤٨، شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٢، روضة الناظر ص ٣٢٩، التمهيد ٣/ ٤٤٤، المسودة ص ٣٩٩، المحصول ٢/ ٢/ ٤٨٩، إحكام الآمدي ٣/ ١٩٦، المستصفى ص ٤٥٥، المنخول ص ٣٨٧، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٥، جمع الجوامع ٢/ ٢١٨، الإبهج ٣/ ١٥٩، الميزان ص ٦٤٢، إحكام الفصول ص ٦٤٣، المعتمد ٢/ ٧٩٠، نهاية السول مع البدخشي ٣/ ١٢٢، الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٥٥، البرهان ٢/ ٨٩٧، إرشاد الفحول ص ٢٠٦، تيسير التحرير ٣/ ٢٧٨، مفتاح الأصول ص ١٣١، فواتح الرحموت ٢/ ٢٥٠، أصول السرخسي ٢/ ١٤٩، ابن الحاجب مع العضد ٢/ ٢١١، كشف الأسرار ٣/ ٣١١، التلويح على التوضيح ٢/ ٥٣٩.

(٢) نسبه لأبي الحسن الكرخي بهذه الخلال الثلاثة الشوكاني، وأبو الحسين البصري، والشيرازي في اللمع، والرازي في المحصول، وابن السبكي في الإبهاج، وغيرهم.

(٣) في (أ): يكون. مصحفة.

نهار رمضان أنه لا قضاء عليه)) [١]؛ لأنه لا يجوز قياس الصلاة على ذلك، وخبر ((الوضوء بنبيذ التمر)) [٢]، والخبر الوارد [٣] في إيجاب ((الوضوء من القهقهة في الصلاة)) [٤]. وما يجوز القياس عليه لوروده معللا، مثل الخبر الوارد في جواز

(١) عن أبي هريرة عن رَسُول اللهَّ صلى الله عليه وآله وسلم: من أفطر فى رمضان ناسيًا فلا قضاء عليه ولا كفارة.أخرجه الحاكم (١/ ٥٩٥، رقم ١٥٦٩) وقال: صحيح على شرط مسلم.والبيهقى (٤/ ٢٢٩، رقم ٧٨٦٣).

(٢) أخرج الحديث أحمد ١/ ٤٠٢، ٤٠٥، وأبو داود في سننه باب الوضوء بالنبيذ١/ ٦٦ برقم (٨٤)، والترمذي في سننه باب الوضوء بالنبيذ ١/ ١٤٧ برقم (٨٨)، وابن ماجة في باب الوضوء بالنبيذ ١/ ١٣٥ برقم (٣٨٤).ورواه الدارقطني في سننه ١/ ٧٧ برقم (١٦) عن عبد الله بن مسعود بأسانيد مختلفة، ولفظ أبي داود: ((أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ليلة الجن لابن مسعود: عندك طهور؟ قال: لا، إلا شيء من نبيذ في أداوة.فقال: تمرة طيبة وماء طهور)).وزاد الترمذي (فتوضأ منه). وزاد أحمد: (فصلى).والحديث لا يصححه أحد من أهل الحديث، قال ابن عبد البر: ((أبو زيد مولى عمرو بن حريث مجهول، وحديثه في الوضوء بالنبيذ منكر لا أصل له)).وقال ابن أبي حاتم في علل الحديث ١/ ١٧ : قال أبو زرعة: حديث أبي فزارة في الوضوء بالنبيذ ليس بصحيح وأبو زيد مجهول.وقال البزار: إنه لا يثبت.وقال الدار قطني: ابن لهيعة ضعيف.
وقال الزيلعي في نصب الراية ١/ ١٣٧ : ضعف العلماء الحديث بثلاث علل: جهالة أبي زيد.التردد في أبي فزارة هل هو راشد بن كيسان أو غيره.ابن مسعود راوي الحديث لم يشهد ليلة الجن مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فقد روى أبو داود عن علقمة قال: قلت لعبد الله بن مسعود: من كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليلة الجن فقال: ما كان معه من أحد.
ينظر تخريج الحديث الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٢٨، والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ٢٣٠، ونصب الراية للزيلعي ١/ ١٣٧.

(٣) في (ج): وارد.

(٤) رواه الدار قطني عن جمع من الصحابة بطرق عدة عن أنس وجابر وعمران بن حصين وأبي المليح، ورواه مرسلاً عن معبد الجهني والحسن البصري والنخعي، وأخرجه الطبراني، وفي بعض طرقه ذكرت مناسبته وهي: أن رجلاً أعمى تردى في حفرة كانت في المسجد فضحك بعض المصلين، فقال عليه السلام: "إذا قهقه أحدكم أعاد الوضوء والصلاة".، وجميع طريق الحديث لا تخلو من مقال.انظر سنن الدار قطني ١/ ٥٨، ونصب الراية ١/ ٤٧.

((الوضوء بسؤر الهر))؛ لأنه معلل بقوله: ((إنها من الطوافين عليكم والطوافات)) [1]، فيقاس [2] عليه ما يسكن البيوت بنفسه، كالفأر والأوزاغ وسباع الطير وما يجري مجراها.

ويقول: إن المذكور في خبر الأكل [3] ناسيا من قوله: ((فإن الله أطعمك وسقاك)) [4]، فظاهره وإن كان يفيد التعليل فقد علمنا أنه ليس بتعليل، من حيث ثبت أن تعلق ما يفسد الصوم بفعل الله تعالى لا يمنع من فساده كالأكل لأجل

---

(١) عَنْ كَبْشَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ - وَكَانَتْ تَحْتَ ابْنِ أَبِي قَتَادَةَ - أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ فَسَكَبَتْ لَهُ وَضُوءًا فَجَاءَتْ هِرَّةٌ فَشَرِبَتْ مِنْهُ فَأَصْغَى لَهَا الإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ قَالَتْ كَبْشَةُ فَرَآنِي أَنْظُرُ إِلَيْهِ فَقَالَ أَتَعْجَبِينَ يَا ابْنَةَ أَخِي فَقُلْتُ نَعَمْ.فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وآله وسلم- قَالَ «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ» رواه مالك في الموطأ في كتاب الطهارة ١/ ٣٥، والشافعي في المسند ص ٩، وفي الأم ١/ ٦ في باب الماء الراكد.وأحمد في المسند ٥/ ٢٩٦ في مسند أبي قتادة، والترمذي في سننه ١/ ١٥٣ برقم (٩٢) باب ما جاء في سؤر الهرة.وأبو داود في سننه باب سؤر الهرة ١/ ٦٠، والنسائي في المجتبي باب سسؤر الهرة ١/ ٥٥، وابن ماجة في سننه باب الوضوء بسؤر الهرة ١/ ١٣١ برقم (٣٦٧)، وابن خزيمة في صحيحه ١/ ٥٥، والهيثمي في موارد الضمآن باب سؤر الهرة ص ٦١، والدار قطني في سننه ١/ ٧٠.
قال الترمذيفي سننه: ((الحديث حسن صحيح، وصححه البخاري وابن خزيمة وابن حبان والدار قطني)).وانظر تخريجه في تخريج أحاديث اللمع ص ٣٠٨، والابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٢٥، والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ٢٣٠.

(٢) في (أ): فقاس.مصحفة.

(٣) في (ج): ونقول: إن الخبر المذكور في الأكل.

(٤) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ -صلى الله عليه وآله وسلم- فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّى أَكَلْتُ وَشَرِبْتُ نَاسِيًا وَأَنَا صَائِمٌ.فَقَالَ «أَطْعَمَكَ اللَّهُ وَسَقَاكَ».أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصوم برقم (٢٠٤٦).وفي لفظ:من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه.أخرجه أحمد (٢/ ٣٩٥، رقم ٩١٢٥)، والبخارى (٦/ ٢٤٥٥، رقم ٦٢٩٢)، ومسلم (٢/ ٨٠٩، رقم ١١٥٥)، وابن ماجه (١/ ٥٣٥، رقم ١٦٧٣)

المرض، وكمن يجنَّ في بعض أيام شهر رمضان فيأكل، وكالأكل في حال النوم [١].
والمذكور في خبر الوضوء بنبيذ التمر وهو قوله: ((تمرة طيبة وماء طهور)) [٢]، وإن كان تعليلا فإنها [٣] لا نقيس عليه؛ لأنه لا فرع له [٤] إذ المشارك لنبيذ التمر في هذه الصفة هو الخل، وقد أجمعوا على أن الوضوء لا يجوز به. والمذكور في الخبر الوارد في ((المحرِم الذي وقصته ناقته لا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا)) [٥]، وإن كان تعليلا فإنها لا نقيس عليه؛ لأنّا لا نعلم مشاركة سائر المحرمين لهذا المحرم المخصوص في الصفة التي جعلت علة للحكم، وهي أنه [٦] يبعث يوم القيامة ملبيا.
واحتج في أن الخبر إذا ورد بخلاف قياس الأصول عاريا من هذه الوجوه لا

---

(١) قياس صحة الصلاة على صحة الصوم في الأكل ناسياً، قال به الشافعي وأصحابه، وأحمد وأصحابه وعطاء، وعند الشافعي وأحمد يشرع له سجود السهو. ينظر المغني لابن قدامة ٢/ ٦٢، والمهذب ١/ ٩٥، وفي الوجيز ١/ ١٠٢، يلحق الجماع ناسياً بالأكل ناسياً في عدم الإفطار به.

(٢) أخرجه عبد الرزاق (١/ ١٧٩، رقم ٦٩٣)، وأحمد (١/ ٤٥٠، رقم ٤٣٠١)، وأبو داود (١/ ٢١، رقم ٨٤)، والترمذى (١/ ١٤٧، رقم ٨٨)برقم (٨١). عن ابن مسعود.

(٣) في (ج): فإنه.

(٤) قوله: لا فرع له. ينافي ما نقله إمام الحرمين في البرهان عن الحنفية ٢/ ٨٩٨، أنهم قاسوا الغسل بالنبيذ على جواز الوضوء به. ولكنهم لم يلحقوا به نبيذ الزبيب مع مشاركة الزبيب للتمر فيها.

(٥) متفق عليه. وقوله: "لا تخمروا وجهه". لمسلم دون البخاري، وباقي الحديث لفظه لهما، أخرجه البخاري برقم (١٢٦٥)، (١٢٦٦)، (١٢٦٧)، (١٢٦٨)، (١٨٣٩)، (١٨٤٩)، (١٨٥٠)، (١٨٥١) في الجنائز ٣/ ١٣٥، وفي النهي عن الطيب للمحرم ٤/ ٥٢، وفي المحرم يموت بعرفة ٤/ ٦٣. وأخرجه مسلم في الحج ٢/ ٨٦٥ برقم (١٢٠٦)، وأبو داود برقم (٣٢٢٢)، والترمذي برقم (٩٥٨)، والنسائي ٥/ ١٩٥، وابن ماجة برقم (٣٠٨٤)، والدارمي برقم (١٨٥٩)، والطبراني في الكبير بقم (١٢٢٣٩)، وأحمد في المسند ١/ ٢١٥، ٣٢٨، وينظر تخريج الحديث الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٢٤، والمعتبر للزركشي ص ٢٣٠، وتحفة المحتاج لابن الملقن ١/ ٥٨٨.

(٦) في (ج): وبين أنه. مصحفة.

يقاس عليه: بأن [١] قياس الأصول إذا منع من الحكم الذي هو موجب الخبر فإعمال القياس لا يصح فيه؛ لأنه يقع فاسدا [٢]. كما أن ما تمنع منه الأصول أنفسها لا يجوز استعمال القياس فيه. وأومأ أيضا إلى وجه آخر وهو أن الأصل فيما يمنع منه قياس الأصول أن لا يُعمل به ولا يُستعمل القياس فيه، فإذا ورد الخبر في بعض الأحكام بخلاف ذلك صار موجب الخبر ثابتا به ومثبتاً [٣] لأجله، فيجب أن يقتصر عليه ويحكم في الباقي بأن إثباته من طريق القياس لا يصح.

ويقول: إن ما [٤] ورد «النص بتعليله، أو ثبت تعليله بالإجماع، فإنه لا يجري هذا المجرى [٥]؛ لأن النص على العلة مع ورود التعبد» [٦] بالقياس يجري مجرى النص على كل حكم يحصل فيه مثل تلك العلة. وكذلك إذا ثبتت العلة بالإجماع [٧].

فأما إذا كان له أصل يقتضي القياس عليه ويمنع من ذلك أصل آخر فالقياس عليه يصح؛ لأن الأصل هو جواز القياس، ولذلك يجوز القياس على حكم الخبر الوارد في «المتبايعين إذا اختلفا أنهما يتحالفان ويترادان »؛ لأن الأصل الذي هو

---

(١) في (ج): لأن. مصحفة.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): لأنه يقع فاسدا.

(٣) كذا في جميع المخطوطات. ولعلها: ومستغنا. وإنما كتبت الألف المقصورة ألفاً على طريقة القدماء في الخط. ويدل عليه ما بعده من قوله: فيجب أن يقتصر عليه. والله أعلم.

(٤) لعل (ما) مصدرية. والتقدير: إن ورود.

(٥) لم يلتزم المصنف بإجراء القياس فيما ثبت تعليله بنص حيث لم يلحق أكل المصلي ناسياً بأكل الصائم ناسياً، ولم يُلحِق بالمحرم الذي وقصته دابته غيرَه مع النص على العلة فيهما.

(٦) سقط من (أ): ما بين القوسين. سهواً.

(٧) لم يُمثِّل المصنف لما ثبتت عليه بالإجماع، ومثل له ابن برهان في الوصول إلى الأصول بإلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، للحديث "من أعتق شركاً له في عبد"، وإن كانت السراية نفسها على خلاف القياس.

حكم المدعي والمدعا عليه وإن كانْ يمنع من ذلك فله أصل يمكن حمله عليه [١]، وهو أن القول قول المالك البائع في انتقال ملكه إلى الغير، كما أن القول قوله في الوجه الذي منه يحصل [٢] الملك. فنقول: إنه يجوز رد الإجارات إلى هذا الأصل، ونقول أيضا: إن الوجه في جواز القياس على ما يوجبه الاستحسان [٣]أنه وإن عُدِل فيه عن القياس، فلا بد من أن يكون له وجه آخر يقويه من قياس أو استدلال.

فهذا جملة ما كان يُحَصِّله [٤] في [٥] هذه المسألة.

وعند أكثر الفقهاء أن الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول يجوز القياس عليه [٦]. وإلى هذا ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة، وهو قول جماعة أصحاب الشافعي.

وبه قال بعض شيوخنا [٧]ونصره بأن قال: إن الخبر إذا ورد بحكم كان يقتضي قياس الأصول خلافه، فقد صار هذا الحكم أصلا من طريق النص كسائر الأصول، وإذا كان كذلك وأمكن تعليله بعلة صحيحة فالقياس عليه صحيح.

قال: وإذا جاز أن يثبت بالخبر الوارد بخلاف قياس الأصول ما لولاه لم يكن

---

(١) سقط من (ج): عليه.

(٢) في (ج): يحصل منه.

(٣) ذكر الشيرازي في شرح اللمع ٢/ ٨٢٦، وفي التبصرة ص ٤٤٨، أن الحنفية يسمون القياس على الخبر المخالف للأصول ((القياس على موضع الاستحسان)).

(٤) أي: أبو الحسن الكرخي.

(٥) في (أ): من.

(٦) في (ب)، و(ج): يجوز أن يقاس عليه.

(٧) وبهذا قال الشيرازي ونقله ابن النجار في شرح الكوكب ٤/ ٢٢ عن الحنابلة وإسماعيل بن إسحاق المالكي. ونقله الباجي في إحكام الفصول ص ٦٤٣ عن أبي بكر الأبهري، وأبي جعفر منهم، وذهب الرازي وأتباعه والغزالي والآمدي وابن الحاجب وأبو الحسين وإمام الحرمين إلى الترجيح.

يثبته [١]، فما المانع من أن نقيس على الأصل الذي يثبت به؟! وإن كنا لا نستعمل القياس في ذلك لو لم يرد الخبر به! وأيضا فإذا جاز عنده رحمه الله أن يقاس على الخبر الذي يخص العموم، فَنَحَرِّم ما لو لا دليل التخصيص لكنا نحكم بتحليله على ما يقتضيه العموم؛ لأن العموم لو اقتضى تحليل مائة [٢] شيء وخص دليل التخصيص عشرة [٣] منها بالتحريم، لكنّا نقيس على ذلك، فنحرم ما كنا نحكم بتحليله لو [٤] خُلِّينا والعمومَ، فما المانع من مثله في القياس على الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول؟!

ويُعترض الوجه الذي حكيناه عنه بأن قوله: إنّا لو قسنا على الحكم الذي يمنع منه قياس الأصول؛ لكنا قد أعملنا [٥] القياس في حكم يمنع منه قياس الأصول بأن ذلك غير مسلَّم؛ لأن هذا الحكم إذا ورد الخبر وقسنا عليه غيره لم يجز أن يقال: إنّا استعملنا القياس فيما يمنع منه قياس الأصول؛ لأنّا إنما قسناه على أصل قد ثبت [٦] بالنص، وصار لوروده به من جملة الأصول، وإنما [٧] يمكن أن يقال: إنّا استعملنا القياس فيما يمنع منه قياس بعض الأصول. وهذا مما لا ننكره.

فأما حمله ذلك على ما تمنع منه نفس الأصول فإنه غير مستمر؛ لأن ما تمنع منه الأصول إنما لا يقاس عليه لأحد الوجهين:

---

(١) في (ج): يثبت.

(٢) سقط من (ج): مائة.

(٣) في (ج): غيره. مصحفة.

(٤) في (أ): ولو.

(٥) في (ج): قد عملنا. مصحفة.

(٦) في (ج): يثبت.

(٧) في (أ): فإنما.

إما لقيام الدليل على أن مثل ذلك الحكم لا يجوز إثباته إلا بما طريقه العلم واليقين دون الظن، كإثبات وجوب صوم شهر سوى شهر رمضان قياسا عليه، فنقول: هذا القياس لا يجوز استعماله؛ لأن الأصول تمنع منه. أو لا يكون له أصل يمكن رده إليه، والحكم الذي يرد به النص قد خلا من هذين الوجهين، فحمله على ما تمنع منه نفس الأصول لا يصح.

والوجه الثاني فإنه يمكن أن يُعتَرض بأن الخبر إذا خصص ذلك الحكم وأمكن تعليله بعلة صحيحة، فالفروع التي يمكن ردها إليه يجب أن تكون في حكم المستثنى مما يمنع منه قياس الأصول كالحكم نفسه، كما أن النص إذا ورد بتعليله [1] وجب ذلك؛ لأن ورود التعبد بالقياس مع إمكان تعليل ذلك الحكم بعلة صحيحة [2] يجري مجرى أن يثبت تعليله بالنص أو الإجماع.

فإن قال قائل: إذا جوّزتم القياس على الحكم وإن كان قياس الأصول يمنع منه، فبماذا ينفصل الحكم الذي لا يصح أن يقاس عليه من الحكم الذي يصح ذلك فيه؟!

قيل له: إنما لا يصح القياس على الحكم لوجوه ثلاثة:

أحدها: أن لا يمكن تعليله بعلة تتعدى إلى الفرع، بأن لا يكون له فرع كما حكيناه عن شيخنا أبي عبد الله في الوضوء بنبيذ التمر أنه لا فرع له [3].

وثانيها: أن لا يصح تعليله بعلة صحيحة، وهو أن يكون كل وصف له يجعل:

---

(١) في (ب)، و(ج): تعليله.

(٢) بعلة صحيحة مستنبطة.

(٣) هذا المثال لا يُسلَّم له؛ لأن نبيذ الزبيب أن يكون فرعاً على نبيذ التمر. ولكن مثَّل له ابن السبكي في الإبهاج ٣/ ١٦٠ بِرُخَص السفر، ورخصة أكل الميتة للمضطر، وإيجاب الغُرَّة في الجنين، والقسامة. وكل ما يعلل بعلة قاصرة. الإبهاج ٣/ ١٦٠.

علة فإنه يفسد؛ بأن ينتقض أو لا يؤثر في الحكم. وعلى هذه الطريقة يقول أبو الحسن الكرخي: إني اعتبرت أوصاف الخمر فلم [١] أجد شيئا منها [٢] يمكن أن يجعل علة لتحريمها، فيرد إليها ما ليس بخمر [٣].

وثالثها: أن تقوم دلالة مبتدأة على المنع من تعليله، وهذا يجري مجرى ما كان يقوله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله من أن الإجماع قد حصل على المنع من تعليل لحم الخنزير [٤] لرد غيره من اللُّحْمان [٥] إليه، والله أعلم [٦].

* *

---

(١) في (ج): ولم.

(٢) في (أ): منه. مصحفة.

(٣) ولهذا ذهب الحنفية إلى أن تحريم الخمر مناط باسمها ولم يلحقوا بها سائر الأنبذة.

(٤) كان الأولى التمثيل بالمقَدَّرات كأعداد الركعات ونُصُب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات. وأما لحم الخنزير فعلى الصحيح يمكن تعليله بعلة قاصرة وهو كونه لا يغار على أنثاه. ولذا لا يقاس عليه غيره لعدم وجود العلة في غيره.

(٥) اللُّحْمان: جمع لحم، وهو جمع صحيح على ما في لسان العرب ٣/ ٣٥١، وترتيب القاموس ٤/ ١٣٠، وتاج العروس ٩/ ٥٦، والصحاح للجوهري ٢/ ٤٣٦.

(٦) سقط من (ب)، و(ج): والله أعلم.

مسألة
[الخلاف في إثبات الأسامي بالقياس]

اختلف أهل العلم في إثبات الأسامي بالقياس [١].

((فمنهم من منع من ذلك [٢].

ومنهم من أجازه.

ثم اختلفوا فمنهم من أجاز إثبات الأسامي بالقياس)) [٣] الشرعي [٤] وتعليق

---

(١) هذه المسألة بحثها جمع من الأصوليين في اللغات، وبحثها آخرون فيما يجوز فيه القياس كالمصنف هنا، وبعضهم بحثها في الموضعين. ولتحرير محل النزاع في المسألة نقول: إن أسماء الأعلام خارجة عن محل النزاع اتفاقا؛ لأنه لا يجري فيها قياس. وكذلك ما ثبت بالتصريف كاسم الفاعل واسم المفعول على وزن فاعل ووزن مفعول، فهو ثابت بالاطراد وليس أحدهما أصلاً والآخر فرعاً، بل كلها داخلة تحت القاعدة دفعة واحدة معاً. ومعنى قول الصرفيين هذا قياس إنه مطرد، ولذا عكسه سماعي، وإنما محل الخلاف الأسماء الموضوعة للمعاني المخصوصة الدائرة مع الصفات كأسماء الأجناس مثل الخمر والزاني والسارق. وانظر تحرير محل النزاع في منتهى ابن الحاجب ص ٢٦، والإبهاج ٣/ ٣٣، والأحكام للآمدي ١/ ٥٧.

(٢) اختار عدم الجواز الآمدي في الأحكام ١/ ٥٧، وإمام الحرمين في البرهان ١/ ١٧٣، وابن برهان في الوصول إلى الأصول ١/ ١١٠، والغزالي في المستصفى ص ٢٦٢، وفي المنخول ص ٧٢، وأبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٤٥٤، ونسبه للباقلاني السبكي في جمع الجوامع ١/ ٢٧١، والغزالي في المنخول، وابن السبكي في الإبهج ٣/ ٣٣. ونسب جمع من الأصوليين للباقلاني القول بالجواز خطأ، منهم ابن برهان، والآمدي، والشوكاني، كما اختار القول بعدم الجواز ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٦، ونسب عدم الجواز الباجي في إحكام الفصول ص ٢٩٨ لأبي بكر الأبهري، وأبي جعفر السمناني، ولمحققي المالكية. ونسبه كثير من الأصوليين للحنفية ومعظم المتكلمين. ونسبه الشوكاني في إرشاد الفحول ص ١٦ لابن الهمام واختاره، ونسبه في شرح الكوكب المنير ١/ ١٧٢ للصيرفي.

(٣) سقط من (أ): ما بين القوسين. سهواً.

(٤) قوله: ((بالقياس الشرعي)) فيه نظر؛ لأن مذهب ابن سريج تجويز القياس اللغوي، كما يتضح من التمثيل بعده.

الأحكام بها، وهو مذهب أبي العباس بن سريج [١] وطائفة من أصحاب الشافعي؛ لأنه يقول: إني أثبت اسم الزنا في وطئ البهيمة قياسا على الزنا الذي هو وطئ الآدمية، ثم أوجب الحد فيه بظاهر الآية، وأثبت اسم التركة في حق الشفعة قياسا على سائر التركات، ثم أثبت كونه [٢] موروثا بالنص.

ومن أصحاب الشافعي من يسلك هذه الطريقة في إثبات تحريم النبيذ، فيقول: إني أثبت اسم الخمر فيه من حيث شاركها [٣] في حصول الشدة فيه، ثم أحكم بتحريمه من طريق النص الوارد في الخمر.

والصحيح عندنا أن إجراء بعض الأسامي على المسميات من طريق القياس اللغوي يصح، بأن يجري على مسمى ما ثبت كونه اسما لغيره عن العرب بنص [٤] أو ما يجري مجراه، لمشاركته إياه في فائدة الاسم.

فأما إثبات ابتداء الأسامي من جهة القياس بعلة مستنبطة من غير طريقة اللغة [٥] فإنه لا يصح، مثل أن يقول قائل: إني أجري على الضارب اسما آخر قياسا عليه، وأجمع بينهما بأمر من الأمور. لأن من يفعل ذلك لا يكون قد أثبت اسما لغويا، وإنما قد اختار اسما على سبيل المواضعة. وكذلك لا يجوز إثبات الأسامي بطريقة القياس الشرعي.

(١) في (ج): شريح. مصحفة.

(٢) في (أ): كونها.

(٣) في (ج): يشاركها.

(٤) في (ج): ينص. مصحفة.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): بعلة مستنبطة من غير طريقة اللغة.

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه:

[**الأول**]: **منها**: قول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، قالوا: فأخبر الله تعالى بأنه قد نص على جميع الأسامي، فلا يجوز إثبات شيء منها بالقياس مع نصه تعالى عليها.

و[**الثاني**]: **منها**: أن أصل اللغات هو التوقيف، فيجب أن تكون الأسامي ثابتة بالتوقيف، وهذا يمنع من استعمال القياس فيها.

و[**الثالث**]: **منها**: أنه لا يخلو من أن يكون أصل اللغات هو التوقيف أو المواضعة، فإن كان توقيفا فالقياس لا يصح في إثبات الأسامي، وإن كان مواضعة فإنها لا سبيل إلى معرفتها إلا من طريق النقل.

والذي يجب أن (١) يحصل في هذا الباب (٢) أن من يذهب إلى أن (٣) إثبات الأسامي من طريق القياس لا يصح، إن أراد بذلك: إثبات الأسامي المبتدأة - كما

---

(١) سقط من (أ): يجب أن.

(٢) هذا كلام رائع ومهم في اللغات والمواضعة يفيد أن اللغة ظاهرة اجتماعية تاريخية متجددة، وقابلة للاجتهاد والتطوير والتغيير بما يحفظ لها حدودها كلسان يختص جماعة مَّا، ولا يُحَنِّطها ويجمدها فيجعلها متحجرة ثابتة عصية على النظر والتطوير عبر التعليل والقياس والاعتبار والتقعيد بما يجعلها مرنة قابلة للاتساع، وهذه النظرة الواقعية للغة في شتى أبوابها هي التي دشنها وأسسها نظار المعتزلة الأوائل ونسج المتأخرون على منوالهم، والتي سمحت وتمخضت عن أرقى آليَّة للاجتهاد في فهم النص اللغوي عموما والقرآني بصفة خاصة، فأثرت اللسان العربي، أعني بتلك الآليَّة (التأويل) بما فيه من سعة ومرونة، ويقابلها النظرة الأخرى التي تجعل اللغة نقلية محضة، والخلاف في هاتين النظرتين يعود إلى الخلاف في أصل اللغات والوضع، فالأولى تجعل الوضع اصطلاحا ومواضعة بشرية كأي ظاهرة اجتماعية أخرى. والثانية تجعله توقيفا ثم يتناقل، ومن هنا تعرف أهمية الاختلاف في الوضع والواضع، وطريق معرفة اللغات الذي يهوِّنه ويهمشه من لا معرفة عميقة له. ولله در المصنف فلقد تناول الموضوع بتفصيل وتحقيق وتصنيف رائع. رحمه الله وغفر له ولشيوخه.

(٣) سقط من (أ): أن.

ذكرناه من إثبات اسم للضارب [١]- سوى هذا الاسم قياسا فإنه صحيح [٢]، والوجه فيه ما ذكرناه، من أن ما يجري هذا المجرى لا يكون اسما لغويا.

فأما إثباتها من طريق القياس بأن تجري الأسامي الثابتة في لغة العرب وعرفت [٣] فوائدها على مسميات لم تنص العرب على استعمالها فيها فإنه يصح [٤].

وذلك يكون على ضروب:

منها: أن يعلم أن الاسم الذي أجروه على شجرة مخصوصة كقولهم: نخلة، أو حيوان مخصوص كقولهم: إنسان أو فرس؛ إنما قصدوا به فائدة مخصوصة؛ من معنىً في ذلك المسمى أو صِفَةٍ أو حُكمٍ، ثم وجدنا تلك الفائدة حاصلة في شيء آخر غير عين ذلك المسمى أجريناه عليه، ولهذا [٥] لا نخص بقولنا: نخلةٌ عينَ [٦] ما أشارت العرب إليه بهذه التسمية دون سائرها من الأشجار التي تجري مجراها؛ وإن لم تكن حادثة في الوقت الذي وضع هذا الاسم وإنما حدثت من بعد [٧]، وكذلك [٨] القول في قولنا: إنسان أو فرس [٩].

---

(١) في (أ)، و(ج): الضارب.

(٢) قوله: ((فإنه صحيح)) راجع للقول بعدم إثبات الأسامي بالقياس.

(٣) كذا في جميع المخطوطات.

(٤) كلام المصنف يعني: أن إثبات اسم السارق للنباش لا يجوز؛ لأنه قد سبق وأن وضعت العرب له اسماً وهو النباش.ولكن يصح وضع أسماء لأشياء لم يسبق أن وضعت لها العرب اسماً.

(٥) أي: لكون الوضع ليس للمتعيِّن المتشخص فقط.

(٦) في (أ)، و(ب): غير.مصحفة.

(٧) في (ج): بعد ذلك.

(٨) في (ج): كذلك.

(٩) هذا القسم وإن جعله المصنف من إجراء القياس في إثبات الأسامي، فهو لا يعتبر قياساً عند أكثر أهل اللغة؛ لأن العرب عندما أطلقوا على النخلة اسمها قصدوا إطلاقه على كل نخلة ستوجد بالوضع لا بالقياس.

ومنها: أن تلتبس الفائدة التي قصدوها بالاسم، فإذا اختبرنا [(١)] - مُواضَعتهم علمنا [(٢)] أن لذلك الاسم عندهم تصريفا مخصوصا، ووجدنا ذلك التصريف إنما يصح في صفة المسمى دون غيره مما وقع الخلاف في إجراء الاسم عليه - حكمنا [(٣)] بأن فائدة الاسم [(٤)] تلك الصفة، وأنه إنما يجب أن يجري على ما حصلت تلك الصفة فيه دون غيره [(٥)].

وهذا مثل قولنا: جسم، فإنه لما التبست الحال في فائدته من طريق اللغة، فمن الناس من ذهب إلى أنه: يفيد كون المسمى به قائما بنفسه، غير محتاج في وجوده إلى وجود غيره.

ومنهم من ذهب إلى أنه يفيد كونه طويلا عريضا عميقا أو ذاهبا في الجهات، ثم اعتبرنا طريقة اللغة فعلمنا أن قولنا: جسم، يجيء منه: (أَجْسَم)، وعلمنا أيضا أن لفظة: (أَفْعَل) لا تستعمل في اللغة إلا في صفة يصح فيها التزايد؛ فيكون لأحد الموصوفين مزية على الآخر فيها [(٦)]، كقولهم: هذا حلو وهذا أحلى، وإن زيدا فاضل وعمرو أفضل منه، وما يجري مجرى ذلك، وعلمنا أن كون الموجود قائما بنفسه صفة لا يصح التزايد فيها؛ لأن ذلك يجري مجرى الوجود في هذا الباب،

---

(١) في (ب): أجرينا. وفي (ج): اخترنا.

(٢) في جميع المخطوطات: علمنا. ولعلها: وعلمنا. عطفاً على اختبرنا، ويكون جواب (إذا) (حكمنا). والله أعلم.

(٣) في (ب)، و(ج): يصح في بعض صفات ذلك المسمى دون سائر ما حكمنا.

(٤) في (ج): فائدة ذلك الاسم.

(٥) في (ج): غيرها.

(٦) سقط من (ج): فيها.

[و]علمنا [(١)] أن قولهم: جسم لا يجوز أن يكون موضوعا لهذه الفائدة [(٢)]، وأن الفائدة المقصودة بهذا الاسم هي كون المسمّى به طويلا عريضا عميقا، لما كانت هذه الصفة يصح فيها التزايد حتى يكون [(٣)] لأحد المسمَّيين [(٤)] بهذا الاسم مزية على الآخر فيها، فإذا عرفنا ذلك قسنا على المسمى الذي وضعوا هذا الاسم له كل ما يشاركه في هذه الفائدة، فنسميه جسما وننفيه عما لا تصح هذه الصفة عليه، فلا نصف القديم تعالى بأنه جسم [(٥)].

ومنها: أن يلتبس الحال في حقيقة الاسم، فإذا اعتبرنا طريقة اللغة علمنا أن له أحكاما في اللغة من اشتقاق وتثنية وجمع، وإذا وجدنا هذه الأحكام تابعة له عند إجرائه على بعض المسميات ومنتفية عنه إذا أجري على غيره، علمنا كونه حقيقة في المسمى الذي تتبعه عند استعماله فيه هذه [(٦)] الأحكام، وأن استعماله في غيره توسع ومجاز؛ ثم نقيس كل ما يشاركه فيها على ذلك المسمى في إجرائه عليه.

وهذا كلفظة الأمر فإنها تستعمل في اللغة في: القول الذي له تعلق بمأمور

---

(١) في جميع المخطوطات: علمنا. ولعل إضافة الواو هو الصواب. والله أعلم.

(٢) أي: كون المسمى به قائما بنفسه.

(٣) في (ج): لا يكون.

(٤) في (أ): المسمين.

(٥) وافق أهل السنة الزيدية والمعتزلة في عدم وصف الله تعالى بأنه جسم، ولكن اعتمد أهل السنة في نفيه على أن إثبات الصفات لله سبحانه مبناه التوقيف وليس الدليل العقلي كما فعل المصنف هنا. وذهب مقاتل بن سليمان إلى أنه جسم حقيقةً من دم ولحم، وذهب قوم إلى أنه نور يتلألأ كالسبيكة وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه. وللمجسمة أقوال أخرى ينظر في ذلك مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم الرسي (بتحقيقنا) وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٢٦ – ٢٢٩. وينظر مذهب أهل السنة في المواقف ص ٢٧٣.

(٦) في (ج): هذا. مصحفة.

ومأمور به، وفي [1] الفعل، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]، وما يجري مجرى ذلك، إلا أنّا علمنا [2] باعتبار طريقة اللغة أن الأمر يشتق منه اسم الفاعل فيقال: آآمر، ويثنى ويجمع فيقال: أمر وأمران وأمور [3]، وعلمنا أن هذا الاسم إذا أجري [4] على الفعل [5] لم تتبعه هذه [6] الأحكام [7]؛ أثبتناه حقيقة في القول دون الفعل، فإذا عرفنا أن فائدة هذا الاسم هي القول المخصوص عندهم [8]، قسنا عليه كل ما يشاركه في هذه الفائدة فسميناه: أمرا.

والذي يدل على أن [9] ما ذكرناه من الأقسام الثلاثة مثبتة [10] بالقياس [11]: أنّا لو لم نجعل هذه الطريقة قياسا لما صح شيء من القياس. ألا ترى أن القياس الشرعي هو ما يجري هذا المجرى؛ لأنّا إذا وجدنا تحريم التفاضل في البر ثابتا

---

(١) في (أ): في.والصواب ما أثبت، فللفظ الأمر معنيان كما هو معروف ذكرهما هنا، القول الذي هو الصيغة والفعل كالوارد في هذه الآية.

(٢) في (أ): عملنا.

(٣) في (ج): في (أ): أمرا وأمران وأمور.

(٤) في (أ): جرى.

(٥) ذهب بعض المفسرين لتفسير كلمة (أمر) في قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾ بشأن.أي: وما شأن فرعون برشيد.انظر الجامع لأحكام القرآن - (٢ / ٨٩).

(٦) إشارة لإجراء التصريف فيه.وقد منع التفريق بهذا صاحب الطراز ١/ ٩٦ بعد أن نسب للغزالي التفريق به.

(٧) أي: الاشتقاق والتثنية والجمع.

(٨) أي: الذي له تعلق بآمر ومأمور ومأمور به.

(٩) في (ج): أنا.مصحفة.

(١٠) في (أ): مثبت.وفي (ب): مبنية.

(١١) يرى المصنف أن القياس في اللغة جائز ولكنه ليس على إطلاقه، بل يجوز في الضروب الثلاثة التي ذكر.أما إثبات ابتداء اللغة بالقياس فلا يجوز عنده.وهذا التفصيل لم أره لغيره فيما اطلعت عليه.

بالنص، ثم علمنا بالدليل أن فائدة تعليق التحريم به ليست عين البر، وإنما هي صفة قد حصل عليها البر من كونه مكيلا جنسا أو مأكولا جنسا [١]، فقسنا عليه ما يشاركه في هذه الصفة وأجرينا التحريم عليه، وكذلك إذا وجدنا العرب أجرت اسما على بعض المسميات، وعلمنا أنهم لم يقصدوا بذلك تخصيص الغير به، وإنما قصدوا معنى فيه أو صفة تختص به، وعلمنا ذلك نقلا عنهم أو اضطررنا [٢] إلى قصدهم فيه، أو استدللنا على ذلك اعتبارا لطريقتهم، واختبارا لمواضعتهم، ووجدنا [٣] تلك الصفة حاصلة في غيره، أجرينا ذلك الاسم عليه قياسا على المسمى الذي أشاروا إليه بالاسم.

فقد ثبت أن طريقة القياس حاصلة في ذلك، ولهذا نص أهل اللغة على أن الحقيقة يقاس عليها، والمجاز لا يقاس عليه [٤].

فإن قال قائل: هبنا نسلِّم لكم أن القياس الثاني والثالث مما يثبت بطريقة الاعتبار والقياس، فمن أين لكم أن القسم الأول ثابت بالقياس، مع ظهور الحال في أن قولنا: نخلة يجري من طريق اللغة على كل ما هو من قبيل هذه الشجرة، وكذلك قولنا: إنسان وفرس، في أن كل واحد منهما يجري على قبيل من الحيوان مخصوص؟

---

(١) تعليل البر بالأول هو مذهب الحنفية، وتعليله بالثاني هو مذهب الشافعية.

(٢) أي: علمنا ذلك بالضرورة.

(٣) في (أ): وجدنا.

(٤) ما نقله المصنف عن أهل اللغة من أنه لا يقاس على المجاز، فذلك بناء على أن علاقة المجاز ليست مطردة بخلاف الحقيقة. وقد نقل صاحب الطراز في الطراز ١/ ٩١ عن الغزالي ذلك وأبطله؛ لأنه لم يقم دليل لغوي من جهة أهل اللغة على أن عدم الاطراد علامة خاصة بالمجاز، كما أنه قد يعرض للحقيقة ما يمنع اطرادها كلفظة ((الرائحة)). لفظ حقيقي مع عدم اطراده. وقد يعرض للمجاز ما يوجب اطراده كلفظة ((الحمار)) في الرجل البليد. وانظر المزهر للسيوطي ١/ ٣٦٤.

قيل له: ظهور الحال في إجراء هذه الأسامي على مسمياتها لا يخرجها من أن تكون طريقة القياس [١] قد حصلت فيها، من حيث علمنا أن العرب حين وضعت هذه الأسامي إنما وضعتها للأعيان التي كانت موجودة فيما بينهم وكانت مشاهدة لهم، فإذا أجريناها على أعيان حدثت بعد المواضعة على هذه الأسامي اعتبارا بها لمشاركتها لها في الصفة التي هي فائدة الاسم، فلا بد من أن يكون ذلك طريقة [٢] القياس على ما بيناه، وما يحصل فيه طريقة القياس فظهور الحال فيه لا يخرجه من أن يكون مثبتا به؛ لأن أنواع القياس تختلف في الجلاء والخفاء. وهذه الطريقة حاصلة في القياس الشرعي أيضا؛ لأن فيه جليا وخفيا [٣].

والسبب فيه اختلاف الحال في ظهور المقصود بالأصل، فإذا كان ذلك ظاهرا كانت طريقة القياس ظاهرة، وإذا خفي ذلك كانت طريقة القياس خفية [٤]. فلما كانت الفائدة المقصودة بقولهم [٥]: نخلة وإنسان وفرس ظاهرة [٦]، ظهر حكم ما نقيس على ذلك من الأسامي، وجرى ذلك مجرى القياس على أصل قد نُصَّ عليه [٧]، والقسمان الآخران لما - التبست الحال فيهما في فائدة الاسم كقولنا: جسم وأمر، واحتيج في التوصل إلى العلم بالفائدة التي قصدوها بهذين الاسمين إلى

---

(١) في (أ): طريقا للقياس.

(٢) كذا في جميع المخطوطات. ولعلها: بطريقة. والله أعلم.

(٣) في (أ): جلي وخفي.

(٤) في (أ): حقيقة. مهملة، مصحفة.

(٥) سقط من (أ): بقولهم.

(٦) في (أ): ظاهراً.

(٧) في (أ): على علته. بدون نقاط. ولعلها: على علته.

اعتبار كلامهم واختبار مواضعاتهم - كانت طريقة القياس فيهما أخفى [١] من القسم الأول.

فإن قال: ما تنكرون من أن لا يكون القسم الأول قياسا؛ لأنهم إنما وضعوا تلك الاسامي لما له صفة مخصوصة، كقولهم: ضارب، فإنه موضوع لكل من يحصل منه الضرب، وهكذا قولهم: إنسان؛ لأنه موضوع لكل حيوان يختص بهذه البنية المخصوصة، فإذا كان الاسم إنما قصد به من له صفة مخصوصة،كان إجراؤه على كل من له تلك الصفة بطريقة [٢] النص دون القياس؟

قيل له: هذا لا يصح؛ لأنك لا يمكنك أن تنقل عن العرب أنهم قالوا: إنا نجري هذه الاسامي على من له صفة مخصوصة، وإنما يوجد هذا المعنى في كتب أهل اللغة الذين هم أرباب الصناعة؛ لأنهم لمّا عرفوا فائدة الاسم وموضوعه [٣] قالوا: إنه اسم لكل ما يحصل فيه تلك الفائدة، وإنما رجعوا في تحصيل ذلك إلى ما بيّناه من طريقة القياس [٤]. فأما العرب فإنما أجروا هذه الأسامي على مسمياتها التي كانت مشاهدة لهم، وقصدوا بها الصفات المخصوصة التي حملت عليها تلك المسميات، وهي التي نقول: إنها فوائد الأسامي.

فإن قال: إذا قصدوا بإجراء هذه الأسامي على المسميات الفوائد التي ذكرتم؛

---

(١) في (أ): أعلى. مصحفة.

(٢) في (أ): طريقه. وفي (ب): طريقة.

(٣) في (أج): في موضوعه.

(٤) وَضَع العرب كلمة ضارب لمن حصل منه الضرب ثم نقلها لكل من يحصل منه الضرب، ووضع كلمة إنسان لمن كان موجوداً عند الوضع ثم نقلها لكل من استجد ليس من القياس على الصحيح، وإنما هو من تناوله بطريقة الشمول والعموم. والذي يدعي أنه من القياس عليه إثبات ذلك من جهة أهل اللغة أنهم سموا ذلك قياساً.

كان ذلك نصا منهم على إجرائها على كل ما له تلك الفائدة.

قيل له: هذا الذي ذكرته يُبطل القياس الشرعي؛ لأن المعنى الذي أومأت إليه موجود فيه. ألا ترى أن لقائل [١] أن يقول: إن الله تعالى إذا نص على تحريم التفاضل في البر ونصب الدليل على علة الحكم، فقد نص على أحكام الفروع المشاركة [٢] له في العلة، فإذا كان هذا الاعتبار باطلا فكذلك ما ذكرته. ويلزم على هذا أن العلة المنصوص عليها لا يصح القياس على الأصل بتلك العلة.

فإن قال: إنما لا يصح إثبات الأسامي من طريق القياس؛ لأن أهل اللغة ربما قصدوا بالاسم [٣] فائدة، واعتبروا حصولها في قبيل دون قبيل [٤]. ألا ترى أن قولهم: أبلق اسم يفيد السواد والبياض، ولكنه اسم لهما إذا وجدا في حيوان مخصوص، فإن وجدا في جماد أو حيوان سوى الدابة لم يستعمل هذا الاسم فيهما، ولذلك لا يسمون الغراب: أبلق، كما يسمون الدابة بذلك، وهذا يمنع من إثبات الاسامي قياسا.

قيل له: هذا الذي ذكرته سؤالُ من لا يتصور كيفية القياس والجمع بين الفرع والأصل بالعلة التي تجمعهما؛ لأن فائدة الاسم إذا كانت صفة مطلقة وجب اعتبارها في حمل الفرع عليها على سبيل الإطلاق، وإذا كانت مقيدة بشرط [٥]

---

(١) في (ج): القائل. مصحفة.

(٢) في (أ): لمشاركتها.

(٣) سقط من (أ): دون قبيل.

(٤) في (ج): بالإسلام. مصحفة.

(٥) ذهب بعض الأصوليين إلى أن تسمية الحيوان أبلق لوجود السواد والبياض فيه دون غيره من جماد أو غيره؛ لأن العلة مجموع وجود السواد والبياض وخصوصية ذلك الحيوان، فالعلة مركبة من الأمرين فأصبحت قاصرة فلم يلحق به غيره، والمصنف هنا جعل الشق الثاني من العلة شرطاً.

وجب أن يُعتبر حصول ذلك الشرط في حمل الفرع عليها، فإذا كانت فائدة البلق عندهم حصول السواد والبياض في حيوان مخصوص، لم يجز إجراء الاسم المشتق منهما إلا على ما فيه السواد والبياض إذا كان من ذلك القبيل، وهذا يحسم مادة الشبهة.

واعلم أنه لا فصل بين أن يكون الاسم المثبت بالقياس من الوجه الذي بيّناه لغويا أو شرعيا؛ لأن هذه الطريقة إذا حصلت في الأسامي الشرعية جاز قياس بعضها على بعض، كما يجوز في الأسامي اللغوية، فلا [1] يجب أن تكون هذه الطريقة إذا أُثبت بها الأحكام الشرعية: قياسا شرعيا بل يكون لغويا؛ لأن الطريقة لا تتغير في إثبات الأسامي بها، من حيث كان المعتبر في ذلك فائدة الاسم، سواء كان الشرع حاصلا أو لم يكن، فلا يتغير الحال في ذلك بأن يكون الاسم مأخوذا عن محض اللغة أو للشرع مدخل فيه.

فأما إثبات الأسامي اللغوية بطريقة القياس الشرعية وتعليق الأحكام بها على ما حكيناه عن أبي العباس بن سريج وغيره [2] فإنه لا يصح. والذي يدل على ذلك

---

(١) في (ب)، و(ج): ولا.

(٢) نقله الشيرازي في اللمع ص ٧ عن ابن سريح وأبي علي بن أبي هريرة وصححه ونسبه في التبصرة ص ٤٤٤ لأكثر الشافعية، ونقله في شرح اللمع ٢/ ٧٩٦ عن ابن سريج وابن أبي هريرة والشافعية، ونقله الباجي في إحكام الفصول ص ٢٩٨ عن ابن القصَّار وأبي تمام المالكيين، ونسبه ابن السبكي في الإبهاج ٣/ ٣٣ لابن سريج وابن أبي هريرة وأبي إسحاق الشيرازي، والإمام الرازي والمازني والفارسي وابن جني من أهل اللغة. ونسبه الغزالي في المنخول ص ١٧٢ للأستاذ أبي إسحاق، ولم أجد من تابعه على هذه النسبة، وارتضاه الرازي في المحصول ٢/ ٢/ ٤٥٧، وابن قدامة في الروضة، ونسبه في شرح الكوكب المنير ١/ ٢٢٣ لأكثر الحنابلة. وقال: ((نقله الأستاذ أبو منصور البغدادي عن نص الشافعي، وقال ابن فورك: إنه ظاهر مذهب الشافعي)). ونسبه ابن قدامة في الروضة للقاضي يعقوب في الحنابلة. وينظر في ذلك المنتهى لابن الحاجب ص ٢٦، ونهاية السول ٣/ ٣٥، وشرح تنقيح الفصول ص ٤١٢، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٤٥٤، والأحكام للآمدي ١/ ٥٧،

ما عرفنا من أحوال الصحابة أنهم إنما أثبتوا بالقياس الأحكام دون الأسامي، والرجوع في إثبات القياس وتعليق الأحكام به إلى فعلهم، فكذلك [١] في كيفيته. ألا ترى أنهم لما اختلفوا في مسألة الحرام [٢] فإن أحدا منهم لم يقصد في الطريقة التي سلكها في الجواب عن هذه المسألة إثبات الاسم، وإنما قصد إثبات الحكم. وكذلك اختلافهم في الجد [٣]؛ لأن من قال منهم: إنه بمنزلة الأخ فإنما أراد به الحكم دون إثبات هذا الاسم له، وكذلك من قال: إنه بمنزلة الأب.

فأما قولهم: إنا نعتبر اسم الزنا في الموضع الذي ثبت فيه، فإذا علمنا أن المقصود به أنه الوطء [٤] لا عن استباحة من عقد، أو ما يقوم مقامه، أجريناه على وطء البهيمة، فهو اعتبار غير صحيح؛ لأن ذلك إنما كان يصح لو أمكن أن يُعلم من جهة اللغة أن فائدة هذا الاسم هي مجرد الوطء إذا وقع على الوجه الذي ذكروه، فأما متى جاز أن يكون هذا الاسم بهذا الضرب من القياس يكون فاسدا؛ لأنه بمنزلة من يقول: إن قولنا: أبلق إذا كان يفيد وجود السواد والبياض في المسمى، فإني أجريه على كل جسم يحصل فيه السواد والبياض. وهكذا قول من يقول: إني أجري اسم الخمر على النبيذ، لمشاركته لها [٥] في الشدة، إذ لا يمتنع أن يكون هذا الاسم يفيد

وإرشاد الفحول ص ١٦، والبرهان ١/ ١٧٢، والوصول إلى الأصول ١/ ١١٠، والخصائص لابن جني ١/ ٣٥٧، والميزان ص ٦٤١، وأصول السرخسي ٢/ ١٥٦، والمسودة ص ١٧٣، وص ٣٩٤، وكشف الأسرار ٣/ ٣١٣، وتيسير التحرير ١/ ٥٦.

(١) في (ج): وكذلك.

(٢) مسألة الحرام: هي قول الرجل لزوجته: أنت عليَّ حرام. واختلف الصحابة فيها على ستة أقوال. انظر أقوال أهل العلم فيها، وكذلك ما نقل عن الصحابة المغني ٧/ ١٥٤، والتلخيص الحبير ٣/ ٢١٥.

(٣) انظر ميراث الجد مع الأخوة المغني لابن قدامة ٦/ ٢١٤ وما بعدها.

(٤) في (ب)، و(ج): وطء.

(٥) في (ب)، و(ج): إياها.

الشدة إذا كان في العصير النيء، فأما إذا حصل مثلها في غيره فإن الاسم لا ينطلق عليه، كما أن قولنا: خل إنما يفيد الحموضة إذا حصلت في العصير، فأما إذا حصلت في غيره كالألبان وما يجري مجراها، فإنه لا يسمى: خلا [١].

فإن قال قائل: أليس يصح عندكم إثبات المراد المجمل [٢] بالقياس الشرعي، وهذا يقتضي تعليق الحكم بالاسم الثابت بالقياس؟!

قيل له: ليس الأمر كما ظننت؛ لأن هذا الحكم يكون ثابتا بالقياس لا بالاسم.

والجواب عن أول ما تعلق به من يمنع إثبات الأسامي من طريقة القياس وجوه:

منها: أن قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا**﴾ [البقرة: ٣١] إن دل على المنع من القياس فإنما يدل على أن ذلك إنما كان لا يصح من آدم وحده، من حيث علَّمه الله تعالى جميع الأسامي ونص له عليها، فأما مَن بعده فمن أين أنه قد علم منها ما علّمه الله آدم عليه السلام؟

ومنها: أن قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا**﴾ لا يمنع من استعمال القياس فيها، إذ ليس في ذلك أنه تعالى علَّمه جميع الأسماء، بأن نص على كل اسم بعينه، ولا يمتنع أن يكون المراد بذلك أنه علَّمه الأسماء بأن نص على بعضها ونبهه على طريقة القياس في إثبات سائرها، كما نقوله في قوله تعالى: ﴿**مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْء**﴾ [الأنعام: ٣٨]، أنه لا يدل على نفي القياس، وأن جميع الأحكام قد نص الله تعالى عليها؛ لأنه تعالى إذا نص في الكتاب على بعضها ونبّه فيه على حمل سائر الأحكام عليها بطريقة القياس، جاز وصف الكتاب بأنه لم يفرط فيه شيء.

---

(١) سقط من (ج): خلا.

(٢) في (أ): المراد والمجمل. وفي (ج): المراد بالمجمل..

ومنها: أنه ليس في الآية دلالة على أن الله تعالى علَّم آدم جميع اللغات، فمن أين أن الأسامي التي هي من لغة العرب قد نص تعالى عليها بأن علّمها إياه [١]؟!

والجواب عن الثاني: أن الدلالة قد دلت على أن أصل اللغات لا يجوز أن يكون توقيفا، وأنه يجب أن يكون قد حصل من جهة المواضعة. ثم لو سلَّمنا ذلك لما كان فيه ما يمنع من استعمال القياس في الأسامي، إذ لا يمتنع أن يكون أصل اللغة توقيفا، بأن يحصل التوقيف في أسامي مخصوصة ثم يقاس [٢] عليها غيرها من الوجه الذي بيناه.

والجواب عن الثالث: أن ذلك لا يمنع من إثبات الأسامي بالقياس، إذ لا يمتنع أن نعرف أصول الأسامي من طريق المواضعة بالنقل ونقيس عليها غيرها. والله تعالى أعلم بالصواب.

* *

---

(١) وقد أجاب بعض الأصوليين بأن المقصود بالآية تعليم الله لآدم أسماء الملائكة فقط، بدليل قوله بعدها: ﴿ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ﴾.

(٢) في (أ): عاش. مصحفة.

مسألة
[الأحكام التي تثبت بالقياس عند أبي هاشم]

كان أبو هاشم [١] يذهب إلى أن الأحكام التي تثبت بالقياس يجب أن تكون النصوص متناولة لها على الجملة [٢]، وإنما يستعمل القياس في الكشف عن مواضعها وانتزاع تفاصيلها، مثال ذلك: أنه لو لم يثبت بنص الكتاب أو ما يجري مجراه أن الأخ وارث، لما صح [٣] أن يحكم من طريق القياس بأنه يرث مع الجد [٤]، وكذلك القول في سائر الفروع. فأما إثبات فرع [٥] لم يتناول النص حكمه على الجملة فإنه لا يصح.

وأومأ في نصرة ذلك إلى أن الصحابة لم تستعمل القياس إلا في فروع هذه

---

(١) لم أجد في كتب أصول الفقه التي اطلعت عليها أن أحداً تابع أبا هاشم على قوله هذا سوى ما نقله ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/ ١١٢ عن أبي زيد الدبوسي.

(٢) عبارة أبي الخطاب في التمهيد ٣/ ٤٣٨ التي عبَّر بها عن قول أبي هاشم: ((لا يقاس إلا على أصل قد ورد النص به في الجملة)).فهي تشعر أن الذي ورد به النص في الجملة هو الأصل.وجميع من نقل عن أبي هاشم أن الذي ورد به النص في الجملة هو الفرع.وينظر كل ما يتعلق بالمسألة في: الإبهاج ٣/ ١٦٣، جمع الجوامع مع البناني ٢/ ٢٣٠، المعتمد ٢/ ٨٠٩، المستصفى ص ٤٥٨، اللمع ص ٥٤، شرح اللمع ٢/ ٧٩١، التبصرة ص ٤٤٣، المحصول ٢/ ٢/ ٤٩٨، منتهى ابن الحاجب ص ١٧٨، نهاية السؤل مع البدخشي ٣/ ١٢٤، الأحكام لآمدي ٣/ ٢٥١.

(٣) سقط من (أ): صح.

(٤) ما ذكره المصنف هنا من التمثيل بميراث الأخ نقله أبو الحسين وغيره من لفظ أبي هاشم.ولكن جعل ابن النجار الأمر في إرث الجد لو لم يكن ثابتاً بالنص لما ساغ توريثه بالقياس مع الأخوة.وكذلك فعل ابن السبكي في جمع الجوامع، والغزالي في المستصفى، وابن السبكي في الإبهاج.ونقل الشيرازي في شرح اللمع أن عبد الجبار ذكر مثال الأخ في ((العُمَد))، ونقل عنه التمثيل أيضا بالأخ لأم في مسألة المشرَّكة.

(٥) في (أ): الفروع الذي.

سبيلها، ولم يثبت عنهم إثبات الحكم من طريق القياس بفرع لا ذكر له في النصوص بتة، والقياس إنما يثبت بفعلهم [١].

والذي عليه عامة الفقهاء خلاف هذا القول، ولا فرق عندهم بين الفروع التي ثبت [٢] لها حكم من طريق النصوص، وبين ما لم يثبت له حكم على جملة أو تفصيل [٣] في أنه إذا أمكن حمله على الأصول الثابتة بالنص بعلة صحيحة، جاز أن يحكم له بحكم الأصل.

وإلى هذا ذهب شيخنا أبو عبد الله.

والذي يدل على [٤] صحته أن القياس قد ثبت كونه دلالة على الأحكام الشرعية على سبيل الإطلاق، «ولم يثبت أن كون الحكم الذي يستنبط به منصوصا عليه على الجملة شرط في استعماله» [٥]، فيجب أن يكون استعماله صحيحا في أحكام الفروع كلها ما لم يمنع من ذلك مانع.

يبين صحة هذا أن الصحابة قد ثبت عنهم استعمال طريقة الاجتهاد، وإثبات الأحكام بها في فروع لم يتناول النص حكمها على الجملة، ولم يتضمن ذكر شيء منها على جملة ولا تفصيل [٦].

---

(١) ذكر له الشيرازي في التبصرة دليلاً آخر، وهو: لو كان إثبات الجُمل بالقياس لجاز إثبات صلاة سادسة بالقياس، وهو غير جائز بالإجماع.

(٢) في (ج): يثبت.

(٣) في (أ): الجملة أو التفصيل. وفي (ج): جملة وتفصيل.

(٤) سقط من (ج): على.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٦) ومن ذلك كما ذكر أبو الحسين في المعتمد قياس الأرز على البر. فإنه لم يثبت شيء في الأرز لا جملة ولا تفصيلاً. وكذلك مسألة: أنت عليَّ حرام، كما سيأتي في كلام المصنف.

ويدل [١] على ذلك أيضا خبر معاذ وهو قوله: ((أجتهد رأيي))، فيما لا نص عليه من جهة الكتاب والسنة [٢]. وقد مر الكلام في بيان وجه الاستدلال بهذا الخبر على صحة القياس، ولم يشرط في ذلك كون النص متناولا لحكم ما يُجتهد فيه على سبيل الجملة، بل أطلق القول بأنه يجتهد رأيه فيما لا نص فيه، وذلك يقتضي جواز الاجتهاد في كل ما لم يتناوله النص جملة أو تفصيلا.

فأما [٣] ما أومأ إليه أبو هاشم في نصرة ما ذهب إليه فإنه غير مسلَّم، بل قد ثبت عن الصحابة خلاف ذلك في كثير مما اجتهدوا فيه، كمسألة الحرام وما يجري مجراها؛ لأن قول القائل: حرمت هذه المرأة على نفسي، لم يرد النص بحكمه [٤] لا على جملة ولا على تفصيل [٥].

* *

(١) في (ج): يدل.

(٢) تقدم الكلام على هذا الحديث سابقا عند الكلام على أدلة القائلين بالقياس.

(٣) في (ج): وأما.

(٤) في (ب): لحكمه. وفي (ج): بتحريمه.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): لا على جملة ولا على تفصيل.

مسألة
[الخلاف في تخصيص العلل الشرعية]

اختلف أهل العلم في تخصيص العلل الشرعية (١):

فمنهم: من منع من ذلك، وهو قول جماعة أصحاب الشافعي وبعض المتأخرين من أصحاب أبي حنيفة (٢).

وقد اختلفوا في العلة إذا كانت منصوصا عليها:

فمنهم: من يسوي بينها وبين المستنبطة في المنع من التخصيص (٣).

---

(١) تخصيص العلة هو: ((عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع))، وبحث الأصوليون هذه المسألة تحت عدة عناوين. فأكثرهم بحثها تحت قادح النقض؛ لأنه اعتبر تخلف الحكم عن العلة ناقضاً عنده أو عند قوم. وبعضهم بحثها تحت تخصيص العلة؛ لأن تخلف الحكم عنده ليس ناقضاً بل هو تخصيص للعلة. وبعضهم بحثها تحت كون الطرد شرطاً في صحة العلة كابن برهان في الوصول إلى الأصول.

وخلاصة القول في المسألة: هل يجب أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة، أو ربما يتخلف الحكم مع وجود العلة، وعندئذ هل يبقى اسم العلة علة أم لا؟ فمن شَبَّه العلل الشرعية بالعلل العقلية قال: يجب أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة، وإذا تخلف الحكم بطلت العلة. ومن قال: إن العلل الشرعية مُعَرِّفَاتٌ أجاز أن يتخلف الحكم لفوات شرط، و وجود مانع؛ لأن العلة عنده ليست بمعنى المقتضي للحكم، بل هي أمارة عليه. وأكثر الأصوليين يُجَوِّزون تخلف الحكم عن العلة لفوات شرط أو وجود مانع؛ لأنه وقع شرعاً في مسألة بيع العرايا، وعدم قَوَد الأب بابنه. ولكن بعضهم يرى وجوب الاحتراز أثناء التعليل عن المواضع التي تخلف الحكم فيها لتمسكه بوجوب إطراد العلة، وبعضهم يسميه تخصيصاً.

(٢) جمع الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٢٢٤، وابن النجار في شرح الكوكب ٤/ ٥٦، وابن السبكي في الإبهاج تسع صور للمسألة. ذكر فيها ابن النجار عشرة أقوال، وذكر ابن السبكي تسعة أقوال، وذكر الشوكاني خمسة عشر قولاً.

(٣) اضطربت نسبة الأقوال في هذه المسألة اضطراباً شديدا، نظراً لتعدد صورها، واختيار بعضهم تفصيلات في المنع أو الجواز ليس من السهل ضبطها. وممن نسب له المنع مطلقاً أبو منصور

ومنهم: من يجوّز تخصيصها [١].

وذهب جمهور أصحاب أبي حنيفة إلى جواز تخصيصها. وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله، وحكاه عن أبي الحسن الكرخي [٢]، وذكر أنه مذهب أبي حنيفة وجميع المتقدمين من أصحابه. وقد حكى ذلك عن مالك أيضا [٣].

الماتريدي، ومشائخ بخارى على ما في الميزان ص ٦٣١، وتابعه على ذلك البخاري في كشف الأسرار ٤/ ٣٢، ونسبه ابن قدامة في روضة الناظر ص ٣٢٣ لأبي حفص البرمكي، والقاضي أبي لعلى منهم. ونسبه جماعة لأصحاب الشافعي منهم أبو الحسين، وأبو الخطاب، والسمرقندي في الميزان. ونسبه ابن النجار في شرح الكوكب ٤/ ٥٦ لأبي حامد منهم. وهو قول الرازي في المحصول ٢/ ٢/ ٣٢٣، ونقله إمام الحرمين في البرهان عن الأستاذ أبي إسحاق. ونقل عنه ابن برهان في الوصول إلى الأصول خلافه. ونقله الباجي في أحكام الفصول ص ٦٥٤ عن جميع من بلغه قوله من المالكية، ومنهم أبو تمام البصري. ونفى نسبة القول بتخصيص العلة لأصحاب مالك. ونسب عدم جواز تخصيص العلة السمرقندي في الميزان، وابن السبكي في الإبهاج ٣/ ٨٥، والآمدي في الأحكام ٣/ ٢١٨، وتابعهم الشوكاني في الإرشاد إلى أبي الحسين البصري.

(١) اختار جواز تخصيص المنصوصة دون المستنبطة أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة ص ٤٦٦، واللمع ص ٦٤. وحكاه إمام الحرمين عن معظم الأصوليين، ونسبه الرازي في المحصول للأكثرين.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): الكرخي.

(٣) القول بجواز التخصيص مطلقاً نسبه الشوكاني لأكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد. ونقله ابن النجار عن ظاهر كلام أحمد وأبي يعلى وأبي الخطاب. ونسبه أبو الحسين للإمام مالك وأكثر الحنفية. ونسبه في كشف الأسرا ٤/ ٣٢ للقاضي أبي زيد، وأبي الحسن الكرخي، وأبي بكر الرازي، وأكثر العراقيين. ونسبه في الميزان للمعتزلة غير أبي الحسين وأبي زيد والعراقيين. وينظر تفصيل الأقوال في هذه المسألة بالإضافة للمراجع التي ذكرت: مباحث العلة عند الأصوليين ص ٥٣٠، شرح اللمع ٢/ ٨٨٢، واللمع ص ٦٤، وشرح تنقيح الفصول ص ٣٩٩، والتمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٦٩، والمنخول ص ٤٠٤، والمستصفى ص ٤٦٤، أصول السرخسي ٢/ ٢٠٨، المسودة ص ٤١٢، مفتاح الوصول ص ١٤١، وجمع الجوامع مع البناني ٢/ ٢٩٤، البرهان ٢/ ٩٧٧، المنتهى لابن الحاجب ص ١٧١، شفاء الغليل ص ٤٦٠، العضد ابن الحاجب ٢/ ٢١٨.

واحتج القائلون بالمنع من ذلك بوجوه:

[الأول]: منها: أن العلة الشرعية وإن لم تكن موجبة للحكم، فإنها إذا صارت علة بالشرع ودلت الدلالة على صحتها وتعلق الحكم بها، فيجب أن يكون حكمها حكم العلة العقلية في أنه لا يصح وجودها مع ارتفاع الحكم، كما لا يجوز ذلك في العلة العقلية، من حيث اشتركتا في ثبوت كونها [١] علة للحكم وتعلقه بهما، فإن [٢] كان - بينهما فصل من وجه آخر، ((وهو أن العلة العقلية موجبة للحكم لذاتها، والعلة الشرعية غير موجبة للحكم لذاتها، بل يجعل الشرع إياها علةً موجبة - فإن ذلك لا يمنع من اشتراكهما فيما ذكرنا)) [٣]، وهو أن العلة الشرعية موجبة للحكم كالعقلية.

يبين صحة هذا أنه لا خلاف في أن وجودها مع ارتفاع الحكم لا يصح إذا لم يمنع مانع من تعليق الحكم بها، وإن لم تكن موجبة لذاتها [٤]، بل سبيلها سبيل العلل العقلية في هذا الباب. وهذا يبين أن ما بينهما من الفرق في أن إحداهما غير موجبة للحكم والأخرى موجبة له، لا يمنع من اشتراكهما في وجوب تعلق الحكم بهما متى وجدتا [٥].

---

(١) في (ج): اشتركا في كونهما.

(٢) في (ب)، و(ج): وإن.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): لذاتها.

(٥) الذي ينسب للمعتزلة أن العلة هي الوصف المؤثر في الحكم بذاته أو هي الوصف الموجب للحكم بذاته. والذي يبدو من كلام المصنف هنا أن ما تقدم هو قول متكلميهم لبنائهم ذلك على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. ونقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/ ٣٩ أن المعتزلة اختلفوا في ماهية العلة، وليس كلهم يقول إنها تؤثر بنفسها، بل بعضهم يقول إنها تؤثر بصفة ذاتية فيها، وبعضهم بوجوه واعتبارات أخرى. ويبدو من كلام المصنف هنا أن ما ينسب لهم من القول بتساوي العلة الشرعية والعقلية ليس دقيقاً.

و[الثاني]: منها: أن الدلالة على صحة العلة هي أن تجري في معلولاتها وأن لا يدفعها [(١)] أصل، فإن وجدت في موضع ولم يتعلق الحكم بها، اقتضى ذلك كونها فاسدة [(٢)].

و[الثالث]: منها: أنه لو جاز وجود العلة في بعض المواضع مع انتفاء الحكم لمانع يمنع من تعلقه بها، لاحتيج في كل موضع توجد فيه إلى استئناف دلالة تدل على تعلق الحكم بها، وهذا يخرجها عن كونها أمارة للحكم؛ لأن الحكم على هذا القول يتبع الدليل في كل موضع.

و[الرابع]: منها: أن العلة المستنبطة إذا وجدت في بعض المواضع ولم يتبعها الحكم، دل ذلك على أن الـمُعتل [(٣)] لم يسلك الطريقة الصحيحة في استنباطها، ولم يستوف النظر في إثباتها؛ لأن الغرض باستنباطها إذا كان [(٤)] تعليق الحكم بها وجعل الوصف الذي هو العلة أمارة له، فمتى وجدت مع ارتفاع الحكم كان ذلك دليلا على تقصير المعتل في استنباطها، وأنه لم يتحرز مما يجب تحرزه في نصبها، ولم يستوف شرائطها.

قالوا: ولا يلزم على هذا جواز تخصيص العلة المنصوص عليها؛ لأن ناصبها إذا كانت الدلالة قد دلت على حكمته، علمنا أنه لم ينصبها إلا والحكمة تقتضي ذلك، والمصلحة تتعلق به، وإن وجدت في بعض الأعيان من دون تعلق الحكم بها. وليس هكذا الواحد منا؛ لأنه لم تدل الدلالة على حكمته، فإذا كان الغرض بنصبها أن

---

(١) في (ج): وأن يدفعها.

(٢) انظر اشتراط الأصوليين لإطراد العلة: التبصرة ص ٤٦٠، ومفتاح الوصول ص ١٧٣، وشرح العضد على ابن الحاجب ٢/ ٢١٨، وإرشاد الفحول ص ٢٠٨، والمحصول ٢/ ٢/ ٣٥٥.

(٣) كذا في جميع المخطوطات. ولعل الصواب المعل. والمراد: مستنبط العلة ومستخرجها.

(٤) (كان) هذه هي التامة، وخبر أن: تعليق، والله أعلم.

تكون أمارة للحكم ووجدت من دون أن يتبعها الحكم في بعض المواضع، كان ذلك منافيا للغرض، وذلك يوجب أن نحكم بكونه مقصرا في استنباطها ومخطئا فيه [١].

وهذا كما نقوله: إن الألفاظ التي يوهم ظاهرها ما لا يجوز على الله تعالى من التشبيه والجبر [٢] لا يجوز من الواحد منا إطلاقها إلا مع البيان، من حيث لم تدل الدلالة

---

(١) نسبة المجتهد في استنباط العلة للخطأ والتقصير – إذا كانت غير مضطردة بحيث قد توجد ولا يوجد الحكم – ليس على إطلاقه، حيث أنه قد يتخلف الحكم لوجود مانع أو فوات شرط من الصعب الاحتراز عنه عند استخراج العلة في كل علة، مع أنه قد يكون معلوماً فلا يحتاج للتنبيه عليه.ثم التفريق بين المنصوصة والمستنبطة بأن المشرع يجوز له أن يأتي بألفاظ موهمة ومجملة دون المجتهد في البشر لا مبرر له ما دام يوجد ما يوضحه ويبينه.

(٢) التشبيه: في اللغة: الشِّبْهُ والشَّبَهُ والشَّبِيهُ: المِثْلُ، والجمع أَشْباهٌ، وأَشْبَه الشيءُ الشيءَ: مَاثَله.لسان العرب لابن منظور، مادة: شبه. فالتشبيه: التمثيل.الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (ج٦ ص٢٢٣٦).وشَبَّه: إذا ساوَى بين شيءٍ وشيء.فالمشبهة والمجسمة هم الذين يجعلون صفات الله –عز وجل– مثل صفات المخلوقين ويشبهون الله بخلقه تعالى عن ذلك علوا كبيرا (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) (رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (مريم: ٦٥) سميًّا: أي مثلا أو شبيها، ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) (الإخلاص: ٤)، أي ليس له كفء ولا مثل.

والجبر: هو القول بأنه لا فعل للعبد أصلاً، وأنه كالريشة في مهب الريح لا قدرة له على كسب أفعاله، ولا قصد له ولا اختيار.

عقيدة الجبر وعلاقتها بالسياسة: إن عقيدة الجبر التي ظهرت عند بعض الفرق الإسلامية إنما وراؤها غاية سياسية استغلّها الحكام للوصول إلى مآربهم الشخصية والسلطوية وكذلك لتبرير أفعالهم وانتهاكاتهم.ويشير التاريخ إلى أن مسألة القضاء والقدر كانت مستمسكاً صلباً وقوياً لحكام بني أمية الذين كانوا من المؤيدين الأشداء لمسلك الجبر، وكانوا يقتلون المؤيدين للاختيار والحرية البشرية بتهمة أنهم من المعارضين للمعتقدات الدينية أو كانوا يرمونهم في السجون حتى عرف في ذلك الوقت أن الجبر والتشبيه أمويان والعدل والتوحيد علويآن".قال أبو هلال العسكري: "إن معاوية أول من زعم أن اللهَّ يريد أفعال العباد كلها".كتاب الأوائل، ج٢، ص١٢٥ . وقال ابن قتيبة: "وإن أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء وليس للعباد خيرة من أمرهم". الإمامة والسياسة، ج١،

على حكمته، ولم يثبت [١] كونه عالما بالمصالح؛ فيصرف ذلك إلى أنه قصد بها ما يصح من الوجوه دون ما لا يصح. وليس هكذا حكم هذه الألفاظ إذا وردت من قِبَل الله تعالى كالآيات المتشابهة؛ لأن الدلالة قد دلت على حكمته وكونه عالما بالمصالح.

وهذا جواب من يجوّز منهم تخصيص العلة المنصوص عليها.

و[الخامس]: منها: أن العلل الشرعية مع تقرر الشرع وانقطاع الوحي وارتفاع النسخ يجب أن يكون سبيلها سبيل العلل العقلية، مع ثبات العقل واستحالة تغيّر حكمه، في أن وجودها مع ارتفاع الحكم لا يجوز، كما لا يجوز ذلك فيها [٢].

و[السادس]: منها: أن أقوى ما يدل على فساد العلة هو المناقضة [٣]؛ لأنها أشد تأثيرا في ذلك من المعارضة، فلو لم تكن هي مُفسِدة لها لكانت المعارضة بذلك أولى،

ص١٧١. وجرى على هذه السياسة سائر الخلفاء الأمويين وتبعهم العباسيون. والسر في انتهاج هذه السياسة هو:

١- سلب إرادة واختيار الناس وإجبارهم على الانصياع للسلطة.

٢- إظهار إرادة الحكام الظالمين على أنها إرادة اللهَّ تعالى ليبرروا ظلمهم وجرائمهم أمام الناس وساعدهم على ذلك علماء السوء ووعَّاظ السلاطين.

(١) في (أ)، و(ب): ولا تثبت.

(٢) قد يكون لتشبيه العلل الشرعية بالعلل العقلية من حيث ثبوت العقل وانقطاع النسخ ما يبرره، ولكن عدم وجود الحكم مع وجود العلة ليس من النسخ في شيء، بل هو تخصيص. والتخصيص يوجد فوارق كثيرة بينه وبين النسخ.

(٣) تسمية تخلف الحكم مع وجود العلة مناقضة ليس متفقاً عليه. وحتى لو سمي مناقضة فاعتباره قادحاً في كل صورة مختلف فيه. ولذا بحث كثير من الأصوليين هذه المسألة في غير القوادح.

وذلك يؤدي إلى أن لا مفسِد للعلة [١]، ولا صورة للمناقضة إلا وجود العلة مع انتفاء الحكم، وهذا يوضح فساد القول بتخصيصها.

فأقوى [٢] ما يمكن أن يتعلق به في المنع من تخصيص العلة ما يعتمده من يذهب إلى ذلك من شيوخنا [٣]: وهو أن طريق إثبات العلة يمنع من القول بتخصيصها [٤]؛ لأن صحتها إذا كانت مستندة إلى الأمارة التي يوجب غالب الظن بأن حكم الأصل يتعلق بها دون سائر الأوصاف، فهذه الأمارة متى حصلت وجب أن يحصل عندها الظن بكون هذا الوصف أمارة للحكم وأنه متعلق به.

وهذا ينقض القول بأن العلة توجد في بعض المواضع ولا يتبعها الحكم. لأنّا إن قلنا: لا يتبعها الحكم؛ لأن الظن لا يحصل مع حصول الأمارة لم يصح ذلك؛ إذ لا يصح أن تكون الأمارة واحدة في عشرة أشياء، ويحصل الظن في تسعة منها دون العاشر. ألا ترى أنه إذا كان ما يختص به زيد في ظاهر أحواله من السداد واستقامة الطريقة والبعد عن الكذب أمارة للظن في صدقه فيما يخبر به، لم يجز مع حصول هذه الأمارة أن يحصل الظن في صدق بعض خبره دون بعض! وإن قلنا: يحصل الظن بتعلق الحكم بها ولا تكون علة لم يصح ذلك؛ لأنه يؤدي إلى بطلان العلل المستنبطة.

ويبين صحة هذه الطريقة أن الأمارة إذا كانت طريقا للظن لم يصح حصولها من

---

(١) في (ب)، و(ج): لا تفسد العلة.

(٢) في (ب)، و(ج): وأقوى.

(٣) في (ب)، و(ج): يذهب من شيوخنا إلى ذلك.

(٤) هذا الدليل ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٨٢٢، ووصفه بأقوى الأدلة، واعتمد عليه في المنع من تخصيص العلة. وذكر أدلة أخرى لهذا القول، ولكنه بيّن بطلان بعضها وعدم وجاهة بعضها مما حدى ببعض الأصوليين الظن بأن أبا الحسين يقول بجواز التخصيص، ولكنه خالف قول أكثر المعتزلة في هذه المسألة.

دون أن يحصل الظن، كما أن الإدراك إذا كان طريقاً للعلم بالمدرك لم يجز حصوله مع انتفاء العلم به، وكذلك لا يجوز حصول الدليل مع تعذر العلم بالمدلول. ألا ترى أن من علم كون زيد قادرا بصحة الفعل منه، فإنه يعلم لا محالة كون كل من صح منه الفعل قادرا.

وإذا ثبتت هذه الجملة وجب أن نحكم متى وجد الوصف في بعض المواضع من دون أن يتبعه الحكم ويكون أمارة له، بأن في الموضع الذي تبعه الحكم وتعلق به لم تقتض الأمارة الظن بكونه علة للحكم بمجرده، وأنه لا بد في ذلك من اعتبار شرط آخر يتعلق بزيادة أو نقصان [١]، ومتى حصل ذلك الشرط فالحكم يحصل لا محالة. وهذا يبين أن الوصف إذا لم يتعلق به الحكم في موضع، فإنه بمجرده لم يكن علة في شيء من المواضع. فإذا [٢] صح هذا علم أن تخصيص العلة لا يصح [٣].

ولا يعترض هذا جواز تخصيص الاسم مع تعلق الحكم بظاهره؛ لأن دلالة الحكم على التحقيق ليست هي مجرد ظاهر الاسم، وإنما هي كونه خطابا لمن دلت الدلالة على حكمته، فالاعتبار في تعلقه بالحكم بالوجه الذي لأجله صار دلالة عليه، والوجه الذي عليه كان دليلا لا يجوز تخصيصه؛ لأنه إن كان دليلا من حيث خاطب به الحكيم مجردا عن القرائن فتخصيصه لا يجوز، وإن كان خاطب به مضموما إلى القرينة، فما يدل عليه مع القرينة تخصيصه لا يجوز، فإذن لا فرق بين الاسم وبين العلة في هذا الباب.

---

(١) في (ب)، و(ج): بزيادة ونقصان.

(٢) في (ب)، و(ج): وإذا.

(٣) وعلى هذا يلزم المجتهد أن يحترز عن هذه الصورة التي تخلف فيها الحكم، فلو قال المستدل: العلة في القصاص القتل العمد العدوان.قيل له: هذا منقوض بقتل الوالد ولده، وعليك أن تصحح علتك حتى لا تنقض العلة، كأن يقول: علة القصاص القتل عمداً عدوانا في غير الأب لابنه.

والذي يدل على جواز تخصيص العلل الشرعية أن هذه العلل ليست بموجِبة للأحكام. ألا ترى أنها كانت موجودة قبل الشرع ولم يتعلق بها حكم، وإنما جعلت في الشرع أمارات لها بجعل الجاعل واختيار الحكيم، ولا يمتنع من الحكيم أن يجعلها أمارات للحكم على وجه يدخلها التخصيص؛ لأن الأمارات لا تمتنع أن يحصل فيها التخصيص ((فيما تقتضيه من الظن، إذ هي غير موجبة له، وإنما يختار العاقل ذلك عندها، ولا يمتنع أن يقارن بعضها ما يخرجه عن كونه أمارة له.

وإذا صح هذا لم يمتنع من الحكيم أن ينصبها على وجه يدخل فيها التخصيص))[1]، بأن يتعبد بتعليق الأحكام بها في كل موضع توجد فيه، إلا في مواضع يقيم الدلالة على أنها وإن وجدت فيها فالحكم لا يتعلق بها، ((فتخرج عن كونها أمارة هناك إلا يتبعها الظن))[2]، كما لا يمتنع أن يجعلها أمارات على طريق الشمول بحسب المصلحة.

وإذا كان كل واحد من الأمرين جائزا فمتى وجدنا الدلالة قد دلت على ارتفاع الحكم في بعض المواضع مع وجود الوصف الذي هو أمارة لأمثاله في سائر المواضع علمنا أنها مخصوصة، ولم ((يحصل من الظن عندها ما يحصل عند أمثالها))[3]. فقد بان بهذه الجملة جواز تخصيص العلة.

فإن قال قائل: لسنا ننكر ما ذكرتم من أن هذه العلل غير موجبة للأحكام، وأنها كانت موجوُدة من غير أن يتعلق بها حكم، ولكنا نقول: إنها إذا جعلت أمارات للأحكام بعد ورود الشرع، لم يجز أن توجد في موضع ولا تكون أمارة للحكم!

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

قيل له: هذا هو الذي بيّنا جوازه بالدليل، وقلنا: إن كونها أمارة إذا كانت تتعلق بجعل الجاعل، فيجب أن يعتبر في تعلق الحكم بها وكونها أمارة له الوجه الذي جعلها الجاعل علة عليه من تخصيص أو تعميم.

فإن قال: لا يجوز أن يجعل الحكيم الشيء أمارة على وجه ينتقض كونه أمارة ويتنافى، وقد علمنا أن العلة إذا وجدت في بعض المواضع من غير أن يتعلق بها الحكم، نقض ذلك كونها أمارة له في سائر المواضع.

قيل له: التناقض الذي ادعيته غير معقول عندنا، فيجب أن تبين وجهه، ولا سبيل لك إليه، وإنما كان يلزم ما ذكرته لو قلنا: إن الوصف الذي يوجد في بعض المواضع ولا يتعلق به حكم موجب له، وإنه لم يميز بالدليل بينه وبين ما هو أمارة من أمثاله. فأما إذا كان ما ليس بأمارة للحكم من هذه الأوصاف قد مُيِّز عما هو أمارة، بدليل يقع به الفصل بين ما يتعلق الحكم به فيكون أمارة له، وبين ما لا يتعلق به فلا يكون أمارة، فالإلزام ساقط.

فإن قال: وجه المناقضة في ذلك معلوم، وهو أن الظن الذي يستند كون الوصف إمارة إليه [1] إذا كان حاصلا في جميعه، فلو جعلنا بعضه أمارة دون بعض، أدّى ذلك إلى التناقض وخروج ما هو أمارة للحكم عن كونه أمارة له.

قيل له: أما ما ذكرته من أن ذلك يؤدي إلى أن يحصل ما هو أمارة للحكم من غير أن يكون أمارة، فإنما كان يجب لو قلنا [2]: إن الوصف الذي ليس بأمارة للحكم، ودل الدليل على أنه لا يتعلق به قد قارنه من الظن الذي يقتضي كونه أمارة للحكم ما يقارن أمثاله. فأما إذا قلنا: إن قيام الدليل على أن الحكم لا يتعلق

---

(١) في (أ): الذي يستند إلى الأمارة والوصف الذي هو أمارة له إذا...

(٢) في (ب)، و(ج): قيل له.إنما كان يجب ما ذكرت لو قلنا.

بالوصف في بعض المواضع يمنع من حصول الظن في تعلقه به، وكونه أمارة له فالإلزام فاسد.

«وأما الأمارة فقد بيّنا أنها يصح أن تتخصص بحصول الظن عند بعضها دون بعض»[1].

فإن قال: كيف يصح حصول الظن في بعض الأوصاف دون جميعها، مع اشتراك الكل في أمارته؟!

قيل: لا يمتنع ذلك إذا قارن الأمارة في بعض المواضع ما يقابلها[2] ويجري مجرى القدح فيها[3]، ولهذا لا يمتنع أن يختلف حال الاثنين في قوة الظن ببعض الأمور والأحكام، فيغلب على ظن أحدهما في بعض الأمور ما لا يغلب على ظن الآخر، مع حصول الأمارة في كل واحد منهما، واشتراكهما في العلم بهما بأن يقابل[4]: إحدى الأمارتين ما يجري مجرى القادح فيها عند أحدهما، وإن لم يكن قادحا عند الآخر، فيحصل غالب الظن لأحدهما دون الآخر[5]. وعلى هذه الطريقة يصح الترجيح في العلل، وسنشرح الكلام في هذا الباب عند كلامنا على شُبه المخالف[6].

فإن قال: إذا جاز عندكم وجود العلة مع عدم الحكم، فلم امتنعتم من تعليل الأصل بما لا يتعدى إلى حكم الفرع[7]؟!

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٢) في (ب)، و(ج): ما يقابله.

(٣) في (ج): فيه. وسقط من (ب): فيها.

(٤) في (أ): يقال. مصحفة.

(٥) في (ب)، و(ج): دون صاحبه.

(٦) وذلك في آخر هذه المسألة.

(٧) يقصد بذلك: التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة.

قيل له: الفصل بين الموضعين ظاهر، وهو أن تعليل الأصل بعلة مستنبطة لا تجلب حكم الفرع، ولا تتعدى إليه، ينافي موضع [١] القياس ويؤثر فيه ويجري مجرى العبث [٢]؛ لأن الغرض بالتعبد بالقياس واستنباط العلل من الأصول حمل الفروع عليها. وليس هكذا جواز تخصيصها؛ لأن ذلك لا يؤثر في الغرض الذي هو التعبد بالقياس. ألا ترى أنّا نقول: من سبيل القائس أن يجري كل علة تدل الدلالة على صحتها في جميع معلولاتها وتعلق الأحكام بها، إلا في موضع تدل الدلالة على المنع من ذلك، كما نقول: إن من سبيل العموم أن يجري على ظاهره ويثبت حكمه في جميع مسمياته إلا في موضع يمنع الدليل منه! فكما [٣] لا يقدح هذا في إثبات العموم والقول بصحته، فكذلك تخصيص العلة على الوجه الذي بيناه لا يقدح في حكم القياس [٤].

فإن قال: لا يجوز أن يجعل الحكيم شيئا من الأشياء أمارة لبعض الأحكام، ويصح وجود مثله ولا يكون أمارة؛ لأنه يؤدي إلى التلبيس. ألا ترى أن الحكيم في الشاهد إذا نصب أمارة ليهتدى بها إلى الطريق كالمنائر [٥] وما يجري مجراها، فإنه لا يجوز أن ينصب مثلها بحيث لا يصح الاهتداء به [٦]، لما في ذلك من التلبيس.

---

(١) في (ب)، و(ج): في موضع. مصحفة.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): ويجري مجرى العبث.

(٣) في (أ): كما.

(٤) بهذا الرد نفى تشبيه التعليل بالعلة المخصصة بالعلة القاصرة؛ لأن العلة القاصرة لا فائدة فيها من حيث إثبات الأحكام مطلقاً، والعلة المخصصة تبقى حجة فيما عدا الصورة المخصصة. ولم يكتف بهذا الرد، بل ألحقه وشبهه بالعام المخصوص، حيث يثبت حكمه في جميع مسمياته إلا في موضع يمنع الدليل من إجرائه عليه.

(٥) في (ج): كالمنابر. مصحفة.

(٦) كذا في جميع المخطوطات. ولعلها: بها.

قيل له: إنما لا يصح ما ذكرته إذا لم يميز ما يشبه الأمارة وليس بأمارة عما هو أمارة بأمر يمكن به الفصل بينهما، فأما إذا فُصِل بينهما بما يقتضي دفع [١] اللبس فلا مانع يمنع من ذلك. ألا ترى أن من ينصب المنائر للاهتداء إلى الطريق لو خص واحدة منها بأنها لا تعتبر في [٢] باب الاهتداء إلى الطريق، وأن وجودها بمنزلة أن لا توجد، وأقام على ذلك برهانا، وجعل لها علامة يفصل بها بينها وبين سائرها، لما امتنع ذلك وكان سائغا في الحكمة!

فإن قال: وجود العلة مع ارتفاع الحكم يدل على المناقضة وفساد العلة في الموضع الذي تعلق الحكم بها فيه!

قيل له: إن أردت بالمناقضة وجود الوصف مع ارتفاع الحكم في بعض المواضع؛ لقيام الدلالة على انتفائه في ذلك الموضع، فقد ألزمتنا [٣] نفس ما نقول به ونذهب إليه ودللنا على صحته.

وأما قولك: إن ذلك يُفسد العلة، فإن أردت به أنه يفسدها لهذا المعنى، فهو الذي دللنا على فساد مذهبك فيه وصحة مذهبنا. وإن أردت أنها تفسد لأنك تسمي ما يجري هذا المجرى مناقضة، فالعبارة لا تفسد بها المعاني، ونحن نستقصي الكلام في هذا الفصل عند الكلام على شُبه المخالفين.

ويدل على جواز تخصيص العلة أيضا أنها [٤] إذا كانت أمارةً للحكم ودليلا عليه بوضع الواضع، جرت مجرى الاسم في كونه دليلا على الحكم، فإذا جاز وجود مثل هذا الاسم من غير أن يتعلق به الحكم لدليل يدل عليه، من حيث لم يكن موجبا

---

(١) في (ب)، و(ج): قيل له: إنما لا يصح ما ذكرته إذا لم يميز بما يقتضي رفع.

(٢) في (ج): لا يعتد بها في. وسقط من (ب): بأنها.

(٣) في (ب)، (ج): ألزمت.

(٤) في (ج): لأنها.

له، وإنما جعل دليلا عليه في الموضع الذي هو دلالة فيه، فكذلك العلل الشرعية.

والجواب عما يتعلق به المخالفون (١)**من الوجه الأول**: أن العلل العقلية إنما لم يصح وجودها مع ارتفاع الحكم لوجه واحد، وهو أنها موجبة للأحكام، فإذا كانت العلل الشرعية غير مشاركة لها في هذا الوجه لم يصح حملها عليها.

فأما سَائِر الوجوه التي اعتبرها المخالف في هذا الباب من كونها علة للحكم أو أمارة له (٢) أو تعلقه بها، وحاول الجمع بين العلة العقلية والعلة الشرعية فيها فَاعْتِبَارُها لا يصح؛ لأن الوجه في امتناع وجود العلة العقلية مع ارتفاع الحكم هو ما بيناه دون هذه الوجوه، فاشتراك العلتين - أعني العقلية والشرعية - فيها لا يقتضي الجمع بينهما في المنع من التخصيص (٣).

فأما قولهم: إنه لا خلاف في أن وجودها مع ارتفاع الحكم من غير منع لا يصح. فإنه لا يوجب أن يكون حكمها حكم العلة العقلية في امتناع التخصيص فيها (٤)؛ لأن ذلك إنما وجب لوورد التعبد بالقياس على هذا الحد، لا لكونها أمارة للحكم، ولم يثبت أن التعبد بالقياس ورد على وجه لا يصح معه تخصيص العلة (٥).

والجواب عن الثاني: أنّا قد بيّنا في ما (٦) تقدم أنه لا يجوز أن يكون الدليل على

---

(١) وهم القائلون بعدم جواز تخصيص العلة، وقد سبق أن ذكر لهم المصنف سبعة أدلة.

(٢) سقط من (أ): له.

(٣) خلاصة هذا الجواب: إفساد قياس العلة الشرعية على العلة العقلية بوجود الفارق بين العلتين، بكون العقلية موجبة للحكم دون الشرعية.

(٤) في (أ): منها.

(٥) في (ب)، و(ج): لأن ذلك إنما وجب لورود التعبد بالقياس، لا لكونها أمارة للحكم.

(٦) في جميع المخطوطات: فيما.

صحة العلة [١] جريها في معلولاتها، واستقصينا الكلام في ذلك [٢]. وهذا يبطل تعلقهم بهذا الوجه. على أنّا لو سلّمنا ذلك لأمكن أن نقول: إن الذي يوجب صحتها جريها في معلولاتها [٣] ما لم يمنع من ذلك مانع، فقد ثبت أن هذا الوجه هو اعتماد على مجرد الدعوى.

والجواب عن الثالث: أن القول بجواز تخصيص العلة لا يؤدي إلى اعتبار الدلالة في تعليق الحكم بها في كل موضع؛ لأن ورود التعبد بالقياس قد أوجب إلحاق الأحكام بكل علة قد دلت الدلالة على صحتها أينما وجدت، إلا في موضع يقوم الدليل على المنع من إثبات الحكم فيه [٤]، وكما لا يلزم إذا خصصنا بعض العموم لقيام الدلالة على ذلك أن يعتبر في سائر العمومات وإجرائها [٥] على ظاهرها دليلا مستأنفا، فكذلك القول في العلل.

فإن قيل: أليس لو لم تقم الدلالة على وجوب تصديق الرسول صلى الله عليه [وآله] في جميع ما يخبر به، وامتثال جميع ما يؤديه إلينا عن الله تعالى، لاحتُيج في تصديقه في كل ما يخبر به، وامتثال أمره في كل ما يأمر به إلى دليل مستأنف، وكذلك يلزم ما ألزمناكم إذا جوّزتم وجود العلة من غير أن يتعلق بها الحكم؟!

---

(١) سقط من (أ): العلة.

(٢) وذلك في مسألة ((هل جري العلة في معلولاتها يدل على صحتها)).

(٣) في (ج): معلوماتها. في الموضعين. مصحفة.

(٤) وذلك لوجود مانع يمنع من وجود الحكم، أو لفوات شرط قياساً على إجراء العام على ظاهره، إلا إذا قام الدليل على تخصيصه. وكذلك قياساً على قيام الدلالة العامة على وجوب إطاعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والاقتداء به في كل ما صدر عنه من أقوال وأفعال، إلا ما قامت عليه الدلالة أنه خاص به، أو أنه فعله على سبيل الإباحة. فإنه يخصص به النص العام الوارد في إيجاب طاعته.

(٥) في (ج): وإجراؤها.

فالجواب: أن ورود التعبد بالقياس على الإطلاق يجري مجرى قيام الدلالة على وجوب تصديق الرسول والاقتداء به في جيمع أقواله وأفعاله، وقيام الدلالة على جواز وجودها في بعض المواضع من غير أن يتعلق بها الحكم يجري مجرى قيام الدلالة على بعض الأفعال، على أنّ الاقتداء به صلى الله عليه وآله فيه لا يجب، أو لا يجوز مما يكون مخصوصا به، أو يكون من باب المباح، أو من جملة الصغائر، فأما ما يخبر عنه أو يأمر به فإنه يجري في الصحة وامتناع المخالفة فيه مجرى العلل التي دلت الدلالة على صحتها، ولم يعرض منع من تعلق الأحكام بها.

والجواب عن الرابع: أن المعتل [1] إذا سلك الطريقة الصحيحة في استنباط العلة، وأثبت منها ما يدل الدليل على صحته، ولم يعتمد في إثبات الأحكام علة مدَّعاة، وعلَّق بها الحكم أينما وجدت، إلا في الموضع الذي يدل الدليل على أن الحكم لا يعلق [2] بها فيه فقد زال عنه التقصير، فكيف [3] يكون مقصرا مع اعتباره الدليل في الموضع الذي يلحق فيه الحكم بالعلة، وفي الموضع الذي ينفيه ولا يلحقه بها؟!

فإن قيل: وجه التقصير في ذلك أنه كان يصح منه أن يضم إلى الوصف أو ينقص منه ما يمتنع معه وجود العلة مع ارتفاع الحكم.

فالجواب: أن حاصل كلامك أنك تجعل مذهبك الذي تدعيه وهو المنع من تخصيص العلة أصلا [4] لا يجوز العدول عنه، ثم تدعو من يخالفك فيه إلى التزامه وبناء التعليل عليه، وهذا خُلفٌ من القول.

---

(١) المعتل: هو المستنبط للعلة والمستدل بها.

(٢) في (ب)، و(ج): لا يتعلق.

(٣) في (ب)، و(ج): وكيف.

(٤) وهو غير جائز في اصطلاح المتناظرين لأنه احتجاج بمحل النزاع.

والجواب عن الخامس: أنّا قد بيّنا أنه لا وجه لامتناع تخصيص العلل العقلية إلا كونها موجبة للحكم [١]، فإذا لم يكن هذا الوجه حاصلاً في العلل الشرعية لم يصح حملها عليها [٢] في هذا الباب.

فأما قولهم: إن العلل الشرعية مع تقرر الشرع كالعلل العقلية مع ثبات العقل، فإنه اعتماد على عبارة لا معنى تحتها؛ لأن تقرر الشرع لا يقتضي أن تصير عللها موجبة للحكم، فلا نلحقها بالعقليات [٣] في هذا الباب.

وقولهم: إن تقرر الشرع كثبات العقل وطريقته فإنه غير مستقيم أيضاً؛ لأن العلل العقلية يستحيل كونها غير موجبة للحكم، كان العقل أو لم يكن، وحصلت [٤] الأدلة العقلية أو لم تحصل، فمن جعل الوجه في امتناع تخصيص العلة العقلية ثبات العقل وطريقته التي هي الأدلة، وجمع بينها وبين العلل الشرعية بثبات الشرع، فقد أبان عن قلة معرفته بهذا الشأن.

والجواب عن السادس: أن العلل لا تفسد بالعبارات، وإنما يجب أن يُتأمل معانيها، فإن تضمنت معنى يقتضي فسادها حكم بذلك، وإن تضمنت ما لا يقتضيه لم تؤثر فيه، وإذا ثبت هذا فالقائل إذا قال: إن المناقضة تفسد العلة سئل [٥] عن المراد بذلك؟

فإن قال: أريد به وجود العلة التي دلت الدلالة على صحتها في بعض المواضع،

---

(١) لأن الوصف المانع من تخصيص العلل العقلية هو كونها موجبة للحكم، فلا يجوز تخلف الحكم عنها مطلقاً. والعلة الشرعية غير موجبة للحكم بذاتها فافترقا.

(٢) سقط من (أ): عليها.

(٣) في (ج): العقليات.

(٤) في (ج): حصلت.

(٥) في (أ): يسئل.

من دون أن يتعلق بها الحكم مع قيام الدلالة على انتفاء الحكم عن ذلك الموضع، فإنما [١] ألزم مخالفة نفس مذهبه الذي يذهب إليه. وقد عرف مِن مذهب من يخالفه أن ذلك لا يفسد العلة، فكما [٢] أنه لو قال له: مذهبك فاسد لما كان هذا إلزاما، فكذلك إذا قال: مذهبك يفسد العلة، وهذه الطريقة لا إشكال في فسادها.

وجواب من يذهب إلى تخصيص العلة - لمن يقول له: إنك أثبت العلة مع انتفاء الحكم فقد ناقضت - أنك إن أردت بالمناقضة هذا المعنى فقد أجبتك إلى هذا وسبقت إليه، فلا معنى لإلزامك إياي ذلك، وهذا ليس بالمناقضة عندي. فإن اخترت أنت أن تسميه مناقضة لم أمنعك من ذلك! ولم [٣] يَعُدْ اختيارك هذه العبارة بفساد على مذهبي، وإن أردت به أن ذلك فاسد، فقد دلت الدلالة على صحته [٤].

فإن قيل: إذا لم يكن هذا مناقضة فما صورة المناقضة الفاسدة عندكم؟

أو هل تَدَّعون أن [٥] المناقضة لا تحصل في شيء من العلل؟!

فإن قلتم بإثبات المناقضة المفسدة للعلل، فكيف تكون صورتها مع صحة وجود العلة من دون الحكم عندكم؟!

وإن منعتم منها كان ذلك خروجا عن إجماع أهل النظر، إذ لا خلاف بينهم في فساد العلل العقلية والشرعية بالمناقضة!!

والجواب: أن شيخنا أبا عبد الله كان يقول: إن المناقضة التي تُفسِد العلة عندنا تكون على أحد الوجهين:

---

(١) في (ج): وإنما.

(٢) في (ج): وكما.

(٣) في (أ): فلم.

(٤) وهو أنه قد وقع شرعاً تخلف الحكم مع وجود العلة في أحكام كثيرة كبيع العرايا الذي توجد فيه العلة المحرمة له وهو بيع تمر بتمر متفاضلاً.

(٥) سقط من (ج): أن.

إما أن يعتمد المعتل على علة مُدَّعاة ويعلق بها الحكم من غير أن يدل عليها، ثم لا يجريها في سائر معلولاتها؛ لأنه إذا لم يكن اعتبر الدليل في تعليق [١] الحكم بها حيث علَّق، ونفيه عنها حيث نفى، لم تكن بعض المواضع بأن يُعلَّق الحكم بها أولى من بعضها، وإجراؤها [٢] في بعض معلولاتها دون سائرها تكون مناقضة مع هذا الدليل [٣].

فإن قيل: إذا كانت صورة العلة هذه لم تحتج إلى بيان فسادها بالمناقضة؛ لأنها إذا كانت مُدَّعاة غير مدلول على صحتها كفى ذلك في فسادها.

فالجواب [٤]: أن هذا الوجه لا يمنع مما ذكرناه، إذ لا يمتنع أن تفسد العلة من وجهين:

أحدها: كونها غير مدلول على صحتها.

والثاني: الوجه الذي ذكرناه، وإن كان إفسادها بالوجه الثاني على طريق الإلزم، وهو أنه إذا كان لا يعتبر الدليل في تعليق الحكم بالعلة وفي نفي تعليقه بها، فَلِمَ [٥] علق الحكم بها في موضع دون موضع، مع أنه لا وجه للتخصيص؟!

والثاني: أن يخص [٦] العلة من دون أن يدل على ما يوجب تخصيصها، أو يمنع من تعليق الحكم بها،؛ لأن هذا الفعل يناقض موضوع [٧] القياس.

---

(١) في (ج): تعليل.

(٢) في (ب)، و(ج): فإجراؤها.

(٣) في (ب)، و(ج): هذا الأصل.

(٤) في (أ): والجواب.

(٥) في (ب)، و(ج): فلو. مصحفة.

(٦) في (ج): تختص.

(٧) في (ب)، و(ج): موضع.

والجواب عن الوجه الذي يعتمده من يدفع القول بتخصيص العلة من شيوخنا: أن الأمارة وإن كانت مقتضية للظن فإنها غير موجبة له، وإنما يختاره الإنسان عندها، فهي تجري مجرى الدواعي التي عندها تختار الأفعال؛ ولذلك لا يمتنع أن يشترك اثنان في معرفة الأمارة، ويحصل غالب الظن لأحدهما دون الآخر. وهذا مستمر فيما يتعلق بأمور الدنيا وفيما يتعلق بالأحكام. ألا ترى أن كل واحد من المجتهدين يعرف الأمارة التي لأجلها غلب عند صاحبه الظن بصحة الحكم الذي يذهب إليه، ولا يحصل له من غالب الظن بذلك ما حصل للآخر، ولا يمتنع في الدواعي وما يجري مجراها أن تتقابل، فلا يختار عند بعضها وقد قابله غيره من الفعل ما كان يختار لو انفرد ولم يقابله غيره، فإذا [1] ثبت هذا لم يمتنع أن تكون الإفادة مقتضية للظن في مواضع كثيرة ويقابلها [2] في بعض المواضع ما يمنع أن يحصل عندها من الظن ما حصل عند أمثالها، وهذا يبين أنه لا يمتنع أن تقتضي الأمارة غالب الظن، فإن [3] الحكم يتعلق بالوصف في مواضع كثيرة، ويوجد ذلك الوصف في موضع ولا يقارنه الظن بأن الحكم متعلق به مع حصول الأمارة، من حيث يختص ذلك الموضع بأمر يقابل الأمارة، ويجري مجرى القادح فيها، فيصح تخصيص العلة على هذا الوجه.

وأما قوله: إن الأمارة إذا كانت واحدة في عشرة أشياء، لم يصح أن يحصل الظن في واحد من تسعة منها دون العاشر، فإنه إن أراد بذلك أنه لا يجوز أن يحصل الظن في بعضها دون جميعها، مع تساوي حال الأمارة في الكل فإنه صحيح، وإن

---

(١) في (ب)، و(ج): وإذا.

(٢) في (أ): قد يقابلها.

(٣) في (ب): بيان.وفي (ج): بأن.

أراد به أن ذلك لا يجوز وإن قارن الأمارة في بعض المواضع وقابلها ما يمتنع معه من حصول الظن عندها ما حصل عند أمثالها فإنه غير مسلَّم، وقد بيّنا صحة ذلك بما قدمناه، وهو أن الأمارة غير موجبة للظن، وإنما تجري مجرى الدواعي التي تختار عندها الأفعال، ولا يمتنع أن تختلف أحوال الدواعي في هذا الباب، وأن لا يختار عند بعضها من الفعل لمقابلة غيره له ما يُختار عند أمثاله، فالمثال [١] الذي ذكره من أن ما يختص به زيد من ظاهر السداد إذا كان أمارة للظن بصحة ما يخبر به وصدقه فيه، لم يجز أن يكون ذلك أمارة لهذا الظن في بعض ما يخبر به دون بعض، فقد رضينا به وهو يشهد بصحة ما قلناه، أنه لا يمتنع أن يخبر عن صلاح تسعة أنفس واستقامة طريقتهم، فيحصل الظن بصحة ذلك، ثم يخبر بمثله عن العاشر ويعلم من حاله أنه يجمعه وإياه من الرحم الماسة ما يطرق التهمة عليه في تزكيته [٢]، كالابن ومن يجري مجراه [٣]، فلا يحصل من غالب الظن في باب [٤] هذا الواحد ما يحصل في باب أمثاله مع اشتراك الكل في الأمارة. وعلى هذه الطريقة فرّق كثير من الفقهاء بين شهادة الأب لابنه، وبين شهادته للأجنبي، وإن كان عدلا، وكذلك القول في التزكية [٥].

فإن قال: إذا كانت صورة الأمارة هكذا، وجب أن نحكم بأن الظن المتعلق بها

---

(١) في (ب)، و(ج): والمثال.

(٢) في (ج): تركته.

(٣) قال الشيرازي في المهذب ٢/ ٣٣١: ((ولا تقبل شهادة الوالدين للأولاد وإن سفلوا، ولا شهادة الأولاد للوالدين وإن علوا، مخالفاً في ذلك المزني وأبا ثور)).ثم قال: ومن عدا الوالدين والأولاد من الأقارب كالأخ والعم وغيرهما تقبل شهادة بعضهم لبعض، وقال: وتقبل شهادة أحد الزوجين للآخر.

(٤) سقط من (ج): باب.

(٥) في (ج): التركة.

في سائر المواضع لم يتعلق بها بمجردها، وإنما تعلق بها بشرط تعريها عما يقابلها، وهذا [١] يوجب القطع على أن الوصف في الموضع الذي أوجب غالب الظن عند حصول الأمارة وتعلق الحكم به لم يكن علة على [٢] الإطلاق، وإنما كان مشروطا بعدم الأمر الذي أخرجه عن كونه علة في الموضع الذي وجد فيه ولم يتبعه الحكم، وذلك يقتضي أن لا يكون الوصف علة في الموضع الذي لم يتعلق الحكم به لانتفاء الشرط، وهذا مما لا خلاف فيه.

قيل له: المواضع التي تَسْلَم فيها الأمارة عما يقابلها فإنما يتعلق الظن بها بمجردها من دون اعتبار أمر آخر، وإنما يؤثر ما يقابلها في بعض المواضع في المنع من حصول الظن في الموضع المعين.

يبين صحة هذا أنه لو كان حصول الظن في سائر المواضع مشروطا بتجرد الأمارة عن الأمر الذي اختص ببعض المواضع وقابلها فيه، وجب أن يكون العارف بالأمارة في سائر المواضع لا يحصل له غالب الظن بما تقتضيه إلا بعد أن يتتبع [٣] حالها، فيعلم تعريها عن الأمر المؤثر في بعضها [٤]، وقد علمنا أن غالب الظن يحصل في هذه المواضع لمن عرف الأمارة من دون تتبع [٥] حالها فيما يقابلها، أو يخطر [٦] بباله ذلك. فإذا تبين له في بعض المواضع ما يقابل الأمارة، امتنع الظن فيه بعينه دون أمثاله.

---

(١) في (ج): وهكذا.

(٢) في (أ): في.

(٣) في (أ)، و(ج): يتبع.

(٤) في (أ): نفيها.

(٥) في (ب)، و(ج): أن يتتبع.

(٦) في (ب): ونخطر.وفي (ج): ويحظر.

ألا ترى أن من حصل له الظن عند خبرِ مَن يخبره عن حال زيد في الصلاح والاستقامة بصحة ذلك لسلامة ظاهره، فإنه لا يكون حصوله موقوفا على تعرف حال [1] المخبر عنه، وهل بينهما ما يوجب التهمة فيما أخبر به أو ليس بينهما ذلك؟ وإنما يتعلق ظنه بالأمارة التي هي سلامة ظاهره فقط، فإن اقترن بخبره عن بعض من يخبر [2] عنه ما يوجب التهمة قدح ذلك في الأمارة في ذلك الموضع وانتفى الظن [3].

ويدل على ذلك أيضا ما قد عرفناه من طريق العادة أن أمرا من الأمور قد يكون أمارة عند زيد بمجرده للظن [4] في أمر آخر، ثم يحصل مثل تلك الأمارة في بعض المواضع ويقترن به ما يخرجه من حصول الظن عندها في ذلك الموضع المخصوص.

ألا ترى أن اختصاص الأماكن بحصول الآجَام فيها وبالملوحة وما يجري مجراها أمارة لكون تلك الأرض مُسبِعة [5]. فمن شاهد من العقلاء ما هذه صورته من الأماكن فإنه يحصل له الظن عند مجرد هذه الأمارة بأن المكان هو مأوى السباع، فإن انتهى إلى بعض النواحي وشاهد فيها مثل هذه الأمارة، وأخبره من يسكن إلى قوله بأن تلك الناحية لا يكون فيها سَبُعٌ بتة، لم يحصل له الظن بأن ذلك المكان مأوى للسباع، كما حصل عند سائر الأماكن.

فإن قال: كون ما ذكرتم أمارة للظن في أن الموضع مأوى للسباع مبني على

---

(١) في (أ): حالة.

(٢) في (ج): يخبره.

(٣) حصول الظن بعموم العلة لا يتوقف على تتبع هل يوجد مخصص أو لا، بل يحصل ابتداءً، فإذا ظهر تخلف الحكم عن العلة في صورة حكمنا بتخصيصها كالمثال الذي ذكره المصنف.

(٤) في (أ): الظن.

(٥) أي: فيها سباع.

العلم بأن الناحية يجوز أن يكون فيها سباع. فإذا كانت الأمارة أمارة على هذا الشرط، فالموضع الذي قد علم له [١] لا يكون فيه سباع «فإن ما ذكرتموه لا يكون أمارة لذلك، فإذاً لم تحصل الأمارة حين لم يحصل الظن.

قيل له: هذا لا يلزم؛ لأن كون» [٢] السباع في كل موضع يجوز قبل العلم بحقيقة حال المواضع التي تختلف في ذلك، كما أن تعلق الأحكام الشرعية بالأوصاف مجوز، من حيث التعبد [٣] بالقياس، فإذا عرف الإنسان أن اختصاص المواضع بالصفة التي ذكرناها أمارة لذلك، فإنه متى شاهدها حصل له هذا الظن، إلا في موضع يقترن به دليل، أو ما يجري مجرى الدليل، على أنه لا تألفه السباع، فكذلك يجوز أن يغلب على ظنه عند كل موضع يحصل فيه أمارة مخصوصة تَعلُّقُ الحكم بوصف مخصوص، إلا في موضع يحصل فيه ما يقابل الأمارة ويقدح فيها. فقد ثبت بهذه الجملة أن لا يمتنع أن تحصل أمارة واحدة في مواضع كثيرة، ويختص بعضها بأمر يمنع من أن يحصل من الظن عند الأمارة الموجودة فيه ما [٤] يحصل عند أمثالها، من حيث لم يقارنها مما يجري مجرى المانع من حصول الظن عندها ما قارن هذه.

فأما قوله: إن الأمارة إذا كانت طريقا للظن، فإنها تجري مجرى الإدراك في أنها لا يجوز أن يحصل الظن عندها في موضع دون موضع [٥]، كما لا يصح أن يحصل

---

(١) في (أ)، و(ب): أنه.

(٢) سقط من (ب): ما بين القوسين. سهواً.

(٣) في (أ): يجوز من حيث يثبت التعبد.

(٤) في (ج): كما.

(٥) يقصد بذلك قياس الأمارة على الدليل، وكان ما يفيد العلم بجامع أن كلا منهما طريق لإثبات شيء. ولكن الخصم لا يسلم بهذا القياس لوجود الفارق، حيث أن الأمارة مع علم اثنين بها لا تفيد كلا منهما الظن، بخلاف الدليل فإنه لا ينفرد أحدهما في تحصيل العلم دون الآخر.

العلم بالمدرك مع وجود الإدراك في موضع دون موضع، وكما لا يصح ذلك في الدليل.

فالجواب عنه أن الأمارة وإن كانت طريقا للظن، فإنّا قد علمنا مخالفتها للإدراك في هذا الباب.

ألا ترى أنه لا يمتنع اشتراك اثنين في معرفة أمارة واحدة مع اختلافهما في الظن، فيجوز أن يحصل الظن الذي هو طريق له لأحدهما دون الآخر، ولا يصح مثل هذا في الإدراك؛ لأن الاثنين إذا اشتركا في إدراك المدرك امتنع أن يختص أحدهما بالعلم به دون الآخر.

فإذا جاز أن يكون حكم الأمارة مخالفا لحكم الإدراك في هذا الباب - وإن اشتركا في كونهما طريقين - لم يمتنع أيضا أن تكون مخالفة له في أنه يصح حصولها في بعض المواضع، مع انتفاء الظن لأمر يقارنها.

فإن قال: إنما يصح أن يختص أحدهما بالظن دون الآخر مع اشتراكهما في العلم بالأمارة؛ لأن تلك الأمارة يقابلها عند أحدهما ما يمنع من حصول الظن له ما لا يقابل عند الآخر، فيكون ذلك بمنزلة اللبس الذي يحصل في المدرَك عند أحد المدركين دون الآخر، فلا يحصل له من العلم به ما يحصل للآخر. وهذا يبين أن حكم الأمارة غير مخالف لحكم الإدراك.

قيل له: هذا الذي اعتمدته في الفرق بينهما فإنه يمكنا أن نعتمده، فنقول: إنه لا فرق بين الأمارة وبين الإدراك، ولكن إذا اقترن بالأمارة ما يقابلها جرى ذلك مجرى اللبس في أحد المدرَكين دون الآخر، فلا يمتنع أن لا يحصل الظن عندها وإن كانت طريقا له، كما لا يمتنع أن لا يحصل العلم بذلك المدرك وإن كان الإدراك طريقاً للعلم بالمدَرك.

فإن قال: ما ذكرتم من الفصل بين الأمارة والإدراك إنما يصح في حكم الاثنين

دون الواحد، ونحن إنما ألزمنا أن حكم الأمارة يجب أن يكون حكم الإدراك مع الواحد، فكما لا يختلف حكم الواحد في حصول العلم بالمدرك عند الإدراك في كل موضع، فكذلك يجب أن لا يختلف حكمه في حصول الظن عند حصول الأمارة في كل موضع.

قيل له: إنما ذكرنا حال الاثنين لنبين بذلك أن الأمارة لا يجب أن تكون محمولةً على الإدراك؛ لأن الإدراك لا يختلف فيه حال الواحد والاثنين، وليس هكذا حكم الأمارة.

فإن قال: إنما نقيس حكم الأمارة على حكم الإدراك في مدرك واحد وظانٍّ واحد، فنقول: إذا كانت الأمارة طريقا للواحد في الظن لم يجز أن يختلف ذلك، كما أن الإدراك إذا كان طريقا للعلم بالمدرك له لم يختلف ذلك.

قيل له: إذا أردت هذا فلا فرق بينهما؛ لأن الإدراك إنما يجب له استمرار الحال في حصول العلم بالمدرك عنده مع السلامة من الموانع، فكذلك [1] الأمارة يجب حصول الظن عندها مع السلامة من الموانع، ولا يمتنع حصولها في بعض المواضع مع انتفاء الظن إذا كان هناك مانع.

وأما الدليل فإنه إن كان عقليا، فإنما لا يصح حصول التخصيص فيه كما يصح في الأمارات والعلل؛ لأن النظر فيه موجب للعلم، ولا تأثير لقصد القاصد في كونه دليلا على المدلول.

«وكذلك الجواب عن قولهم: إن المعجز لمّا كان دليلا على النبوة، لم يصح التخصيص في دلالته؛ لأن المعجز دليل إذا نظر الناظر فيه أوجب ذلك النظرُ له العلمَ بالمدلول الذي هو النبوة، ويستحيل أن يكون النظر موجبا للعلم في دليل

(١) في (ب)، و(ج): وكذلك.

مخصوص غير موجب له فيما شاركه في كونه دليلا على ذلك المدلول، أو يوجب العلم لناظر دون ناظر مع وقوعه على حد واحد)) [١].

ويستحيل أن يحصل النظر في الدليل على الوجه الذي لكونه عليه كان دليلا على المدلول، فلا [٢] يحصل العلم به. وليس هكذا سبيل الأمارة؛ لأن النظر فيها لا يوجب الظن، وإنما يختار فعله عند ذلك.

وإن كان الدليل شرعيا فإن شيخنا رحمه الله [٣] يجيز التخصيص فيه كما يجيز ذلك في العلة الشرعية، من حيث كان لقصد القاصد تأثير في كونه دلالة.

وأمَّا مَا فَرَّق بين الاسم وبين العلة من أن الاسم لم يكن دليلا على الحكم لشيء يرجع إليه، وإنما كان دليلا لكونه خطابا للحكيم، وعلى الوجه الذي يكون دليلا عليه فتخصيصه [٤] لا يجوز، فَإِنَّهُ لا يعترض الوجه الذي لأجله جمعنا بينهما؛ لأن الاسم العام وإن كان من شرط كونه دليلا أن يكون خطابا للحكيم، فإنّا نعلم أن دلالته على حكم المسميات [٥] على سبيل الاستغراق لا بد من [٦] أن تكون راجعة إلى صيغته وظاهره؛ لأن خطاب الحكيم يختلف في العموم والخصوص، والإجمال والبيان، وتختلف دلالته بحسب ذلك، وما عرفناه من وجوب انضمامه إلى ظاهر الاسم ليكون دلالة - وهو قصد الحكيم المخاطب به - لا يخرج الاسم من أن

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٢) في (ب)، و(ج): ولا.

(٣) المصنف يطلق على معظم شيوخ المعتزلة أنهم شيوخه، ولكن يذكرهم بأسمائهم. وهنا أفرد أحدهم بدون ذكر اسمه، وهو يقصد به أبا عبد الله البصري.

(٤) في (ج): فتخصصه.

(٥) في (أ): للمسميات.

(٦) سقط من (ج): من.

يكون هو الدليل؛ لأن القصد من حقه أن يتبعه وبه يستدل عليه، فدليل الامتثال هو ظاهر الاسم.

وإذا ثبت هذا وصح وجود مثل العام من دون أن يتعلق به حكم العموم لدليل يقارنه لم يمتنع مثل ذلك في العلل.

وقوله: إن الاسم على الوجه الذي يكون دليلا لا يدخله التخصيص، فإنه انفصال بما [(١)] يجري مجرى العبارة؛ لأن الغرض بأنه يجوز فيه التخصيص ما ذكرناه من جواز حصول مثل الصيغة التي يتعلق بها حكم العموم، من دون أن يتعلق به ذلك لدليل يدل عليه.

فقوله: إن على [(٢)] الوجه الذي يحصل دليلا عليه لا يدخله التخصيص، إن أراد به أن الوجه الذي عليه يكون دليلا هو ظاهر العموم [(٣)] بشرط التجرد عن التخصيص فليس الأمر كذلك؛ لأن ظاهر العموم إذا كان أمرا بالفعل مثل قول الله تعالى: ﴿اقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، فدليل وجوب الفعل هو الظاهر فقط، والامتثال به يتعلق [(٤)] وهو المؤثر فيه؛ لأنّا لا نحتاج في امتثال ما أريد منا إلى أمر سوى الظاهر، والتخصيص إنما يؤثر في أمر آخر وهو الكف عما لم يُرد منا، وأحدهما غير الآخر [(٥)]. فكما يصح أن يكون هذا الظاهر دلالة على الحكم وإن كان الآخر مثله من غير أن يكون دلالة لمانع [(٦)] جاز ورود مثله من غير أن يكون دلالة لها [(٧)].

---

(١) في (ب)، و(ج): ما.

(٢) كذا في جميع المخطوطات. ولعله: إن الاسم على. تماما كما هو قوله في العبارة السابقة.

(٣) في (أ): هو العموم هو لشرط. مصحفة.

(٤) كذا في جميع المخطوطات. ولعله: والامتثال يتعلق به. والله أعلم.

(٥) في (ج): للآخر. مصحفة.

(٦) سقط من (أ): كان الآخر مثله من غير أن يكون دلالة لمانع.

(٧) سقط من (ب)، و(ج): جاز ورود مثله من غير أن يكون دلالة لها.

وإن أراد به أن ما حصل من العام [1] دليلا فإنه لا يجوز تخصيصه، بمعنى أنه لا بد من أن يتبعه الحكم أين وجد ما لم يقارنه مانع في بعض المواضع، فهكذا العلة؛ لأن العلة على الوجه الذي اقتضت الأمارة تعلق الحكم بها - وهو حصول الظن بكونها علة للحكم - متى حصلت فإن التخصيص لا يصح فيها، ولا بد من أن يتبعها الحكم.

ومعنى تخصيصها عندنا: أن مثل [2] ما تعلق الحكم به فيها يجري مجرى الصورة قد يحصل ولا يتعلق الحكم بها [3] لمانع، كما نقوله في صيغة العموم، فإذن لا فرق بينهما من هذا الوجه.

وقوله: إن الاسم إنما كان دلالة من حيث كان خطابا للحكيم، فلا فصل بينه وبين العلة في ذلك؛ لأن العلة الشرعية إنما كانت دلالة على الحكم من حيث كان ناصبها - وجاعل الأمارة أمارة لكونها دلالة - حكيما. والله تعالى أعلم [4].

❊ ❊

---

(١) في (ج): العلم. مصحفة.

(٢) سقط من (ج): مثل.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): بها.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): والله تعالى أعلم.

مسألة
[تنافي العلتين المتعدية والمقتصرة]

ذهب بعض الفقهاء إلى أن إحدى العلتين إذا كانت مقتصرة [1] والأخرى متعدية [2] فإنهما يتنافيان [3].

واحتج في ذلك بأن إحداهما إذا كانت تمنع من قياس الفرع على الأصل والأخرى توجب حمله عليه، أوجب ذلك تنافيهما من هذا الوجه. والصحيح عندنا

(١) العلة القاصرة هي: ما لا تتجاوز المحل المنصوص عليه، كتعليل الشافعية حرمة الربا في النقدين بالثمنية. وسماها المصنف هنا: مقصورة، وسماها أيضا: مقتصرة، كما سماها غيره: واقفة، وكله صحيح. وفي (ب)، و(ج): مقصورة.

(٢) العلة المتعدية: هي التي تكون في غير المحل المنصوص عليه، وذلك كتعليل الشافعية الربا في البر بالطعم.

(٣) مبنى النزاع في هذه المسألة كما ذكره جمع من الأصوليين على أمرين:
أولهما: جواز التعليل بالعلة القاصرة وهو متفق عليه إذا كانت منصوصة أو مجمعاً عليها، وأما إذا كانت مستنبطة فذهب إلى صحتها الشافعي وأصحابه وأحمد بن حنبل وعبد الجبار وأبو الحسين ومعظم الفقهاء والمتكلمين خلافاً للحنفية.
ثانيهما: جواز تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين معاً. وفيه أقوال كثيرة. منها: المنع مطلقاً، وبه قال الباقلاني، وإمام الحرمين، والآمدي. ومنهم من أجازه مطلقاً. ومنهم من فصل بين المنصوصة والمستنبطة. فالذي لا يجيز التعليل بالعلة القاصرة أو لا يجوّز التعليل بعلتين منع في هذه المسألة، ولا يوجد من بحث هذه المسألة كما فرضها المصنف إلا قليل من الأصوليين، ومنهم الباجي في إحكام الفصول ص ٦٣٧، والشيرازي في التبصرة ص ٤٨١، وبعضهم بحثها في القادح المسمى بالفرق، وبعضهم بحثها في المعارضة، وبعضهم في ترجيح العلل بعد تعارضها. ولكن بإشارات عابرة، ونسب الباجي والشيرازي هذا القول لبعض الشافعية. وقد مثل لها الباجي بقول المالكي: إن علة تحريم الخمر كونه شراباً فيه شدة مطربة فيلحق به النبيذ. فيقول الحنفي: بل علة تحريمه كونه خمراً. فيقول المالكي: علتي أولى لأنها متعدية. وفي (ج): تتنافيان.

أنهما لا تنافي بينهما من هذا الوجه، وإنما يصح القول بأنهما يتنافيان [1] إذا دل الدليل على أن الأصل لا يصح تعليله إلا بإحداهما، فيمكن أن يقال: إنه متى ثبت كون إحداهما علة علم أن الأخرى ليست بعلة، فيحصل التنافي بينهما على هذا الوجه [2]، وقد ذكرنا فيما تقدم [3] أن العلة المستنبطة إذا لم تكن متعدية فإنها لا تصح كونها علة، إلا أنّا قد بيّنا أن ما لا يتعدى قد يكون علة على بعض الوجوه، وفصلنا بينها وبين ما لا يصح أن يكون علة، فيصح على هذا الأصل أن نبين أن ما يصح كونه علة مما [4] لا يتعدى إذا قارنته علة متعدية هل يتنافيان أم لا؟! فليس لأحد أن ينسبنا إلى أنّا تكلّمنا في فرع لا نقول بأصله.

والذي يدل على صحة ما قلناه أن العلل الشرعية إنما تتنافى لتنافي أحكامها التي هي ثبوت حكم وسقوطه، أو الحكم وضده، ولا يصح أن تتنافى لشيء يرجع إليها؛ لأنها لو تنافت في أنفسها لما صح وجودها وحصولها. وإذا ثبت هذا وقد علمنا أن العلة المقتصرة لا تفيد حكما بتة، فتكون مسقطا لما أثبتته العلة المتعدية أو

---

(١) في (ج): تتنافيان.

(٢) هذا التفصيل ذكره جمع من الأصوليين، منهم الشيرازي في اللمع ص٦٦. وفي (ج): تتنافيان.

(٣) وذلك في مسألة [الخلاف في العلة إذا كانت غير متعدية إلى الفروع] السابقة.

(٤) نسب هذا القول الباجي في إحكام الفصول لمعظم المالكية. وقال به أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة، وإمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٢٦٩، يقول: ((وعندنا أن هذه المسألة غير واقعة في الشريعة، وإنما هي مقدرة والشريعة عريَّة عن اتفاق وقوعها)). فقيل له: قد علل أبو حنيفة الرباني النقدين بالوزن، وهي متعدية. وعلل الشافعي بكونهما جوهري النقدين، وهي قاصرة على محل النص. فقال: الوزن علة باطلة عند الشافعي. وينظر ما يتعلق بهذه المسألة البرهان ٢/ ١٠٨٨، المستصفى ص ٤٧٠، ٤٧٢، ٥٣٢، نهاية السول مع البدخشي ٣/ ١١٠، شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٢، ٧٠، ٣٢٠، ٧٢٣، الأحكام للآمدي ٤/ ٩٧، المعتمد ٢/ ٧٩٩، ٨٤٥، اللمع ص ٦٦، الميزان ص ٦٣٦، المحصول ٢/ ٢/ ٦٢٥، ٢/ ٢/ ٣٦٧، التمهيد ٤/ ٢٤٣، ٢١٦.

ضدا له، فكيف يصح القول بأن إحداهما منافية للأخرى؟!

فأما ما احتج به من ذهب إلى تنافيهما فإنه بعيد؛ لأن العلة التي لا تتعدى لا تمنع من حمل الفرع على الأصل على الإطلاق، وإنما تمنع أن يقاس عليه الفرع بها، ولا تمنع من قياسه عليه بالعلة الأخرى، فإذن لا تأثير لها في العلة الأخرى ولا في حكمها.

فإن قيل: إن دلت الدلالة على أن الأصل لا يصح تعليله بأكثر من علة واحدة، وثبت كون المقتصرة علة، وقد علمنا أن حكمها هو المنع من قياس الفرع على الأصل، فهذا الحكم يكون منافيا لحكم العلة المتعدية [١].

فالجواب: أن هذا رجوع إلى ما قلنا من أن [٢] التنافي بينهما لا يحصل، من حيث كانت إحداهما مقتصرة والأخرى متعدية، وإنما يثبت من حيث يدل الدليل على أن الأصل معلل بعلة واحدة فقط [٣]. والله الموفق للصواب [٤].

* *

---

(١) في (ب)، و(ج): المتقدمة.

(٢) سقط من (ج): أن.

(٣) ينظر هذا الاعتراض وجوابه وجوابه في التبصرة ص ٤٨١، وأحكام الفصول ص ٦٣٧..

(٤) سقط من (ب)، و(ج): والله الموفق للصواب.

فصل
[تفصيل تنافي العلل]

إن قال قائل: قد قلتم إن العلل لا تتنافى لشيء يرجع إليها، وإنما تتنافى لتنافي أحكامها، فبيِّنوا تفصيل ذلك!

قيل له: الأحكام الشرعية تتنافى على وجهين:

أحدهما: لشيء يرجع إليها.

والآخر: لشيء يرجع إلى غيرها.

فالأول مثل أن يكون موجب إحدى [1] العلتين ثبوت حكم، وموجب الأخرى سقوطه، فتتنافى العلتان الموجبتان، وإنما تتنافيان [2] لهما لشيء يرجع إلى تنافي حكميهما في أنفسهما، وهذا كتعليل أصحاب الشافعي وغيرهم في إثبات النية في الطهارة [3]، وتعليل أصحاب أبي حنيفة في سقوطها [4].

أو أن يكون موجب إحداهما حكما وموجب الأخرى ضده، وهو كتعليل

---

(١) في (ج): أحد. مصحفة.

(٢) سقط من (أ): وإنما تتنافيان.

(٣) بأنها طهارة عن حدث وجبت لها النية كالتيمم.

(٤) اتفق الفقهاء على اشتراط النية في العبادات، واختلفوا بعد ذلك في اشتراط النية في الوضوء:
فالشافعية يشترطون النية في الوضوء. روضة الطالبين ج١١/ ص٩٩، المجموع ج١/ ص٢٥٧، والحنفية لا يشترطونها، حاشية ابن عابدين ج١/ ص١٠٦، البحر الرائق ج١/ ص٢٧. وسبب اختلافهم هو تردد الوضوء بين كونه عبادة محضة غير معقولة المعنى، وإنما يقصد بها القربة لله تعالى كالصلاة، وبين كونه عبادة معقولة المعنى كغسل النجاسة، والوضوء فيه شبه من العبادتين؛ ولذلك وقع الخلاف فيه، وذلك أنه يَجْمعُ عبادةً ونظافة، والفقه أن ينظر بأيها هو أقوى شبها فيلحق به. بداية المجتهد ج١/ ص٦.

أصحاب أبي حنيفة في تحليل النبيذ، وتعليل أصحاب الشافعي في تحريمه [١]، وما يجري مجرى ذلك من العلل التي يفيد بعضها تحريم شيء، ويفيد بعضها تحليله. ولا فصل في تنافي العلتين بين أن تكون إحداهما توجب إثبات حكم والأخرى نفيه، وبين أن توجب إحداهما حكما وتوجب الأخرى زيادة فيه وضم شيء آخر إليه، وتمنع من الاقتصار عليه، وهذا كتعليل أصحاب الشافعي في القارن أن عليه طوافا واحدا، وتعليل أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه في أن عليه طوافين [٢].

وأما تنافيهما لشيء يرجع إلى غيرهما: فهو أن يقوم الدليل على المنع من اجتماعهما [٣] في الشريعة، فيجري ذلك مجرى تنافيهما [٤]، من حيث ثبت أنهما لا تجتمع في الشرع، وهذا كالقرء فإنه لما ثبت بالشرع أن شخصا واحدا غير متعبَّد بالاعتداد بالحيض والطهر جميعا، صار أحدهما منافيا للآخر [٥] من هذا الوجه، وإن لم يتنافيا لشيء يرجع إليهما. ألا ترى أنه كان لا يمتنع ورود الشرع بالاعتداد بهما جميعا، فالعلة [٦] الموجبة لأحد الحكمين تكون منافية للعلة الموجبة للآخر، لتنافي حكميهما لا لشيء يرجع إليهما بل لأجل الشرع.

---

(١) علل الحنفية تحليل النبيذ أن علة تحريم الخمر كونه خمراً، وهي غير موجودة في النبيذ فليس بحرام. وعلل الشافعية والمالكية تحريم النبيذ بأنه شراب فيه شدة مطربة فيحرم كالخمر.

(٢) ذكر ابن قدامة في المغني ٣/ ٤٦٦: أن علة من قال يكفي طوافاً واحداً أنهما عبادتان من جنس واحد فإذا اجتمعتا دخلت أفعال الصغرى في الكبرى كالطهارتين، وعلل من قال بالطوافين أنهما نسكان، فكان لهما طوافان كما لو كانا منفردين.

(٣) في (أ)، و(ب): اجتماعها.

(٤) في (ج): تنافيهما.

(٥) ذكر ابن النجار في شرح الكوكب ١/ ١٤٠: أن القرء من المشترك الذي معنياه متضادان لا يصح اجتماعهما. وفي (ج): الأخرى.

(٦) في (ج): والعلة.

وإذا كان الأصل معللا بعلتين تختلف فروعها، كتعليل تحريم الربا بالكيل، والأكل مع [١] الجنس، فإن ذلك يجري هذا المجرى؛ لأن حكمي هاتين العلتين لا يتنافيان في أنفسهما. ألا ترى أن التعليل بالكيل إنما يوجب التحريم في غير الموضع الذي يوجبه التعليل بالأكل. وكذلك التعليل بالأكل يوجب التحريم في غير الموضع الذي يوجبه التعليل بالكيل، والحكمان لا يتنافيان في موضعين، وإنما يتنافى الحكمان في موضع [٢] واحد. ولو ورد الشرع بالتعبد بموجب العلتين جميعا، حتى يكون التفاضل محرما في المكيل والمأكول جميعا لما امتنع ذلك، ولكن الشرع لما ورد بأن المجتهد لا يجوز له أن يعلل الأصل بهما جميعا، وأن الواجب على كل واحد من المجتهدين تعليل الأصل بإحداهما، صار حكماهما بمنزلة المتنافيين من هذا الوجه، فيصح على هذا الأصل أن يقال: إن التعليل بالكيل ينافي التعليل بالأكل.

فإن قيل: إذا كان التعليل بالكيل يقتضي إباحة التفاضل فيما ليس بمكيل إذا كان يدا بيد، والتعليل بالأكل يقتضي تحريم ذلك في المأكول وجب تنافيهما من هذا الوجه.

فالجواب: أن المعلل [٣] بالكيل لا يستفيد إباحة التفاضل فيما ليس بمكيل من هذه العلة، وإنما يستفيده من أصل الإباحة الذي يجب أن لا يستثنى منه إلا ما يخصه الدليل ويقتضي استثناءه، فإذا كانت العلة إنما تناولت عنده تحريم التفاضل في المكيل، كان الباقي على أصل الإباحة، وكذلك القول في المعلل بالأكل.

واعلم أن كثيراً من الفقهاء يظنون أن الأصل الواحد يصح أن [٤] ينتزع منه

---

(١) في (أ): في.

(٢) في (أ): وإنما تنافي في موضع.

(٣) في (ج): العلل.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): يصح أن.

علتان متنافيتان وهذا يبعد على الإطلاق [(١)]، ولا بد فيه من تقسيم [(٢)]؛ لأن تنافي العلتين إذا كان إنما يرجع به إلى تنافي ما تناولتاه [(٣)] من الحكم، فالأصل الذي هو التحليل إنما يصح أن يكون له علتان إذا كانت كل واحدة منهما متناولة له، ولا يصح في العلتين المتناولتين للتحليل أن تفيدا في الفرع إلا التحليل، فكيف يصح مع انتزاعهما من أصل واحد أن تكونا متنافيتين؟! وإنما يجوِّز ذلك منهم من يشتبه عليه الأصل، فيظن في الأصلين على الحقيقة أنهما أصل واحد، أو يُراعا في الأصل الذي يعلله أصل الحادثة دون الحكم الذي هو المحكوم فيه [(٤)]، أو يكون التعليل على وجه الجملة دون التعيين، وهذا إنما قلناه فيما يتنافى من العلتين لتنافي حكميهما على التحقيق. فأما إذا كان المراد بتنافي العلتين ما ذكرناه أخيراً من اختلاف فروعهما [(٥)]، فإنه لا يمتنع أن يقال: إن الأصل الواحد ينتزع [(٦)] منه علتان متنافيتان. ويراد بذلك اختلاف الفروع والله أعلم [(٧)].

* *

---

(١) وهذا هو الذي استبعده إمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٠٨٨، ١٢٦٩.

(٢) سقط من (أ): على الإطلاق، ولا بد فيه من تقسيم.

(٣) في (ج): تأولناه. مصحفة.

(٤) في (أ): تعلله الحادثة دون الحكم.

(٥) في (ج): فروعها.

(٦) في (ج): ينزع.

(٧) سقط من (ب)، و(ج): ويراد بذلك اختلاف الفروع والله أعلم.

مسألة
[انقسام القياس إلى قياس علة ومعنى وقياس غلبة الأشباه عند الشافعي]

ذهب الشافعي وطائفة من الفقهاء إلى أن القياس ينقسم قسمين:

قياس علة ومعنى.

وقياس غلبة الأشباه [1].

فالأول ما يكون شبه الفرع بأصل واحد [2] ولا يكون له شبه بأصول كثيرة،

---

(١) قسَّم الشافعي القياس في موضعين من رسالته. الأول في ص ٤٧٩ حيث قال: ((والقياس من وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه. وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولاها به، وأكثرها شبها فيه)). وفي ص ٥١٢ قال: ((والقياس وجوه يجمعها القياس، ويتفرق بها ابتداء قياس كل واحد منها أو مصدره أو هما. وبعضهما أوضح من بعض))، ثم ذكر مفهوم الموافقة وقال: ((اختلف في كونه قياساً))، ثم عدد أمثلة للقياس مما هو دونه مما يدل على أن هذا التقسيم من حيث الجلاء والخفاء.

وذكر الآمدي في إحكام الأحكام خمسة تقاسيم للقياس باعتبارات مختلفة، ومن أجود من قسَّم القياس مع التمثيل لكل قسم أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع، وتابعه على ذلك تلميذه الباجي في إحكام الفصول ص ٦٢٦، وينظر في أقسام القياس إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢٢، وشرح اللمع ٢/ ٧٩٩ – ٨١٤، والأحكام للآمدي ٤/ ٤، ومباحث العلة عند الأصوليين ص ٥٦، ونهاية السول ٣/ ٢٦، وفواتح الرحموت ٢/ ٣٢٠، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٧، ١٨٧، ٢٠٧، والمعتمد ٢/ ٦٩٢، وروضة الناظر ص ٣١٢، والبرهان ٢/ ٧٨٥، ٨٧٧، ١٢٠٢، ١٢٤٦، ولإمام الحرمين في أقسام القياس عبارات محررة ومعاني دقيقة لا يغني عنها غيرها. وقد نقل أبو الحسين في المعتمد عن الشافعي ما هو موافق لما هنا مع زيادة تفصيل.

(٢) قياس العلة على ما يظهر من تقسيم الشافعي شامل لقياس الدلالة وغيره من الأقيسة التي يشبَّه فيها الفرع بأصل واحد، وبالتالي ينقسم قياس العلة إلى جلي وخفي، وأضاف الباجي في إحكام الفصول ص ٦٢٦ قسماً ثالثا وهو الواضح، وقد نبه إمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٢٤٦ إلى أن إطلاق قياس الدلالة إنما كان من المتأخرين، وإلا فهو لا يخرج عن قياس العلة وقياس الشبه. وعرَّف إمام الحرمين قياس العلة (المعنى) ((ما وجد فيه معنى مخيلاً مناسباً للحكم))، ثم قال: ((وهو الباب الأعظم في أقيسة الشرع، وفيه النزاع بين القائسين)).

وإن أمكن إثبات ضرب من الشبه بينه وبين سائر الأصول فإنه يكون ضعيفا، فيبعد اعتباره في حمل الفرع به على الأصل. وقد نص الشافعي على أن ذلك مثل حمل العبد على الأَمة في أن حده نصف حد الحر، بعلة اجتماعهما [١] في الرق [٢]؛ لأن هذا الفرع لا يجاذبه أصل آخر يجري مجرى الأصل المردود إليه في باب الشبه وقوته.

والثاني ما يكون [٣] الفرع له شبه بأصول كثيرة فتتجاذبه [٤] تلك الأصول، ويُحتاج [٥] إلى تغليب بعض تلك الأشباه بحسب قيام الدلالة على قوته [٦]. وقد نص الشافعي أيضا [٧] على أن هذا مثل العبد إذا استُهلِك، فإنه يمكن رده - في لزوم قيمته بالغة ما بلغت - إلى سائر الأشياء المملوكة إذا استهلكت، وإلى الحر في كون القيمة محدودة كالدية، فإذا تجاذبه هذان الأصلان احتيج إلى تغليب شبهه بأحدهما دون الآخر [٨].

ومما يدخل في القسم الثاني أيضا وهو قياس غلبة الأشباه أن يكون الأصل له فروع مختلفة كتحريم الربا الذي تختلف فروعه بحسب اختلاف تعليله، من كيل أو أكل أو اقتيات.

---

(١) في (ج): اجتماعها.

(٢) لم أجد هذا المثال للشافعي في الرسالة، ولعله في كتبه الأخرى.

(٣) في (ب)، و(ج): أن يكون.

(٤) في (أ): فتجاذبه.

(٥) في (ب)، و(ج): أو يحتاج.

(٦) قياس غلبة الأشباه كما عرفه ابن النجار ٤/ ١٨٧: ((هو تردد فرع بين أصلين شبهه بأحدهما في الأوصاف أكثر)).

(٧) سقط من (ج): أيضاً.

(٨) ذهب الشافعي وأكثر الشافعية وأكثر الحنابلة إلى أنه تعتبر المشابهة في الحكم، ولذا ألحقوا العبد المقتول بسائر الأموال المملوكة في لزوم قيمته، واعتبر إسماعيل بن علية المشابهة في الصورة دون الحكم. انظر في ذلك شرح الكوكب المنير ٤/ ١٨٨، والمحصول ٢/ ٢/ ٢٧٩.

ويدخل في ذلك أيضا أن يكون الفرع له شبه بالأصل من وجهين.

فقد [١] حصل من هذه الجملة أن قياس غلبة الأشباه ينقسم ثلاثة أقسام:

فالأول: أن يكون الفرع واحدا والأصول مختلفة.

والثاني: أن يكون الأصل واحدا والفروع مختلفة.

والثالث: أن يكون الفرع واحدا والأصل واحدًا ويختلف الشبه؛ لأن الكل قد اشترك في أن الشبه الذي يُجمع به بين الفرع والأصل لا بد من تغليبه على غيره، باعتبار قوته وغلبته [٢].

واختلفوا فيما يُعتبر من الشبه في هذا الباب:

فمنهم من يعتبر التشابه بين الفرع والأصل في صورة الأفعال وهيئاتها [٣].

ومنهم من يعتبر التشابه في أحكامها المتقررة في الشرع [٤].

والطريقة الأولى يذهب إليها ابن عُلَيَّة [٥]؛ لأنه يقيس سقوط وجوب القعدة

---

(١) في (ج): وقد.

(٢) لم أجد من قسّم غلبة الأشباه من الأصوليين كما فعل المصنف هنا. ولكن إمام الحرمين في البرهان اعتنى عناية فائقة ببيان صور قياس غلبة الأشباه والتمثيل لها وبيان مراتبه في ص ١٢٢٨ – ١٢٤٤.

(٣) وهو ابن علية لقياس الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة. ونسبه في البرهان ٢/ ٨٦١ إلى أبي حنيفة؛ لأنه ألحق التشهد الثاني بالأول في عدم الوجوب فقال: ((تشهد فلا يجب كالتشهد الأول)). وهو منسوب في البرهان لأحمد؛ لقوله: ((أحد الجلوسين في الصلاة فكان واجباً كالجلوس الأخير)). ومنه أيضاً حكم أبي حنيفة بقتل الحر بالعبد لتشابهها في الصورة.

(٤) وذلك ما تقدم من إلحاق العبد المقتول بسائر الأموال المملوكة، ومنه إلحاق المذي بالبول في نجاسته، أو بالمني في طهارته، لكونه لا يخلق منه الولد، ولا يجب الغسل بخروجه في الأول، ولأنه ناتج عن الشهوة، ويخرج أمامها في الثاني.

(٥) هو إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي بالولاء. أبو البشر، المعروف بابن علية، وهي أمه وكان يكره أن يدعا بها. ولد سنة (١١٠هـ)، وتوفي سنة (١٩٣هـ)، أصله من الكوفة وأقام بالبصرة وكان فيها ناظر الصدقات. كان من أكابر حفاظ الحديث وحدث عنه كبار المحدثين. ولاه الرشيد قضاء

الأخيرة في الصلاة على القعدة الأولى بعلة أنها قعود، ويقيس سقوط وجوب القراءة فيها على تسبيح الركوع والسجود بعلة [1] أنها ذكر [2]، فاعتبر الصورة والهيئة دون الحكم.

والطريقة الثانية هي التي أومأ إليها الشافعي لأنه يشبه [3] العبد إذا قتل عبدا في إيجاب القَوَد بالحر، من حيث يقول: إن القود والحدود من باب العبادات، ولا فرق بين الحر والعبد في العبادات وتوابعها، فيعتبر الشبه بينهما في الحكم.

وإلى هذه الطريقة ذهب كثير من الفقهاء [4].

وقد فصل الشافعي ومن تابعه بين القياسين[5] من طريق العبارة، ومن طريق المعنى.

فأما [6] الفرق من طريق العبارة فإنه يُسَمِّي الشبه الذي يجمع الفرع والأصل القياس الأول: علة ومعنى، والشبه [7] الذي يحصل في القياس الثاني بين الفرع

بغداد فكتب إليه عبد الله بن المبارك يلومه بقبوله القضاء فطلب من الرشيد إعفاءه فأعفاه. انظر ترجمته في تاريخ بغداد ٦/ ٢٢٩/ طبقات الحنابلة ١/ ٩٩، تهذيب التهذيب ١/ ٢٧٥، ميزان الإعتدال ١/ ٢١٦.

(١) في (ج): وبعلة.

(٢) التشهد الأخير والجلوس له من أركان الصلاة، ونقل ابن قدامة وجوبه عن عمر وابنه عبد الله، وعن أبي مسعود البدري والحسن البصري والشافعي، ونقل عدم وجوبه عن مالك وأبي حنيفة في المغني ١/ ٥٤٠. وعن الإمام مالك: ليس عندنا في الركوع والسجود شيء محدود. وتوافقه الرواية غير المشهورة عن أحمد حيث قال في التسبيح في الركوع والسجود أنه: غير واجب.

(٣) في (أ): لا يشبه.

(٤) نسبه ابن قدامة في المغني ٧/ ٦٦٠ لأكثر أهل العلم ومنهم الشافعي، ونقل عن ابن عباس وعطاء وهي رواية لأحمد أنه ليس بين العبيد قصاص في نفس ولا جرح، وتابعهم على ذلك في الجراح الشعبي والنخعي والثوري وأبو حنيفة لأنهم أموال. وانظر المهذب للشيرازي ٢/ ١٧٤.

(٥) في (أ): القائسين. مصحفة. وفي (ب): من القياسين.

(٦) في (ج): وأما.

(٧) في (ب)، و(ج): وفي الشبه.

والأصل فيغلب على غيره لا يُسَمِّيه: علة، وإنما يُسمِّيه: الشبه الغالب، ولهذا يعبر عن هذا الضرب من القياس بأنه قياس غلبة الأشباه.

وأما الفرق من طريق المعنى فهو أنه يذهب إلى أنْ ما يثبت بالقياس الأول فالحق فيه واحد، ولا يجوز أن يكون خلافه حقا؛ ولهذا يغلط من أصحابه من ينسب إليه أن مذهبه أن الحق في واحد في جميع الاجتهادات؛ لأنه وجده [1] قد نص على أن الحق في واحد فيما يوجبه هذا الضرب من القياس، فظن أنْ ذلك مذهبه في جميع الاجتهادات [2].

والذي يحتج به من يقسم القياس هذين القسمين ويفصل بينهما في الحكم: هو أن الفرع إذا لم يكن له شبه إلا بأصل [3] واحد حتى لا يمكن رده إلى غيره بشبه صحيح، فإن طريقة ثبوت الحكم في الفرع تظهر وتتجلى فتجري [4] مجرى النص على الحكم، فكما يجب أن يفرق بين النص وبين طريق الاجتهاد، فكذلك يجب أن يفرق بين هذا الضرب من القياس وبين الضرب الآخر الذي يسميه: قياس غلبة الأشباه.

والصحيح عندنا أن الاعتبار في هذا الباب بقيام الدلالة على تعلق الحكم بالشبه، فمتى ثبت ذلك كان إلحاق الفرع بالأصل في ذلك الحكم لاجتماعهما في

(١) في (أ): وحده. مصحفة.

(٢) اضطرب أصحاب الشافعي في حقيقة قول الشافعي في هذه المسألة فقال إمام الحرمين في تلخيص التقريب: ((فأما الشافعي رحمه الله فليس له في المسألة نص على التخصيص لا نفياً ولا إثباتاً)). ولكن اختلف النقلة عنه من قضايا كلامه فذهب الأكثرون إلى أنه يقول: ((المصيب واحد))، ثم اختلفوا في توجيه هذا القول والمراد منه، ونقل عن القاضي الباقلاني أنه قال: والذي توضح عندنا من فحوى كلام الشافعي القول بتصويب المجتهدين. ونقل عنه في البرهان ٢/ ١٣١٩ أنه قال: لولا أن مذهب الشافعي تصويب المجتهدين لما عددته في الأصولية. وصحح في تلخيص التقريب أن الشافعي يقول: إن المصيب واحد. انظر في ذلك كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص ٣٠.

(٣) في (ب)، و(ج): شبه بأصل.

(٤) في (ج): فجرى.

الشبه صحيحا، سواء كان الفرع له شبه بأصول أخر [١] أو لم يكن، إذا دلت الدلالة - عند المجتهد - على [٢] أن الحكم لا يتعلق به.

ألا ترى أن رد الفرع الذي تتجاذبه أصول كثيرة إلى أصل واحد منهما هو الواجب، إذا دلت الدلالة على أن اعتبار الشبه المخصوص الذي يجمعهما أولى في باب الحكم من اعتبار سائر الأشباه، ولا يؤثر في صحة ذلك تجاذب سائر الأصول له، وحصول ضرب من الشبه بينه وبينها، لَمَّا لم تدل الدلالة على صحة اعتباره - عند المجتهد [٣]-. والفرع الذي لا شبه له إلا بأصل واحد- وقد دلت الدلالة على أن ذلك الشبه لا يصح اعتباره في باب الحكم - فإنه [٤] لا يصح حمله عليه.

فقد ثبت بهذه الجملة أن الاعتبار في صحة حمل الفرع على الأصل وإثبات حكمه له بقيام الدلالة على قوة الشبه وتعلق الحكم به، لا بأن الفرع [٥] له أصل واحد أو أصول كثيرة [٦].

فإن قال قائل: إذا لم يكن رد الفرع إلا [٧] إلى أصل واحد، فالشبه الذي يجمعهما لا معارض له، وليس هكذا إذا تجاذبه أصول كثيرة، وما لا معارض له يكون أقوى مما له معارض.

---

(١) في (ج): أخرى.

(٢) في (أ)، و(ج): الدلالة على.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): عند المجتهد.

(٤) في (ج): وإنه.

(٥) في (ب)، و(ج): الحكم به في باب الفرع.

(٦) ما ارتضاه المصنف هنا وافقه عليه إمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٢٤٤، حيث ذكر أن المرتبة الأولى من قياس المعنى يناظرها ما في معنى الأصل من قياس غلبة الأشباه، ثم ذكر كل مرتبة من قياس المعنى وما يعادلها من قياس الأشباه.

(٧) سقط من (ج): إلا.

قيل له: ليس الأمر كما قدَّرتَه؛ لأن الشبهين اللذين اختص بهما فرعان [١] إذا اشتركا في قيام الدلالة على أن الحكم يتعلق بهما دون غيرهما فقد استويا في باب القوة، وإن كان أحدهما يتعلق بأصول كثيرة، والآخر لا يتعلق إلا بأصل واحد؛ لأن ما اختص به أحدهما من اشتراك أصول كثيرة فيه دون الآخر، مع قيام الدلالة على أنه لا تأثير له في الحكم ولا تعلق له به يكون [٢] وجوده وعدمه بمنزلة واحدة. ((ولا يكون شبهه بسائر الأصول - والحال هذه- معارضا للشبه الآخر الذي دلت الدلالة على اعتباره في الحكم ورد الفرع به إلى الأصل المخصوص؛ لأن المعارضة إنما تصح عند التساوي)) [٣].

فإن قال: ما ذكرتم من حكم الشبه الذي يقارنه غيره إنما يصح عند مجتهد واحد، ولا يمتنع أن يتعلق الحكم بالشبه الثاني عند مجتهد آخر، وليس هكذا الشبه الذي يحصل للفرع الذي ليس له إلا [٤] أصل واحد؛ لأنه لا يختلف حاله عند المجتهدين في تعلق الحكم به.

قيل له: هذا غلط؛ ولأن الشبه الذي ذكرته لا يخلو من أن يكون مجمعا [٥] على تعلق الحكم به، أو غير مجمع عليه.

فإن كان مجمعاً عليه كان طريق ثبوت الحكم الإجماع، وجرى مجرى ما يثبت من الحكم بعلة منصوص عليها، ولسنا ننكر أن العلة المجمع عليها أقوى من غيرها، إلا أن وجه قوتها يكون الإجماع أو النص دون تعلقها بأصل واحد.

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): اللذين اختص بهما فرعان.

(٢) في (أ): تعلق به يكون. وفي (ب): تعلق له يكون.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٤) سقط من (ج): إلا.

(٥) في (ج): مجمع. مصحفة.

وإن لم يكن مجمعا عليه ولا ثابتا بالنص، فمن أين أن كل مجتهد يلزمه تعليق الحكم به؟! من حيث لا يمكن رده إلى أصل آخر!

فإن قال: لأن الدلالة إذا دلت على وجوب القياس، ولم يكن للفرع أصل يجمعهما [١] شبه سوى هذا الأصل، عُلِمَ وجوب رده إليه لأجل ذلك الشبه.

قيل له: كما دلت الدلالة على وجوب القياس، فقد دلت الدلالة أيضا على أن الشبه المعتبر في باب القياس يجب أن يكون مما يدل الدليل على تأثيره في الحكم وصحة تعلقه به، فإذا حصل بين [٢] الفرع والأصل شبه لا يثبت [٣] ما ذكرناه عند المجتهد من حياله [٤]، لم يصح اعتباره في حمل الفرع على الأصل الذي يجمعهما ذلك، وإن لم يكن للفرع أصل آخر [٥]. وأكثر ما في الباب أن لا يكون لهذا الأصل فرع يمكن حمله عليه، وهذا غير ممتنع في الأصول.

فإن قال: الاعتبار في هذا الباب بأن يكون شبه كل واحد من الفرعين بالأصل مما يصح كونه علة ويجوز تعليق [٦] الحكم به [٧]، فإذا كان أحدهما لا شبه له إلا بأصل واحد، والآخر له شبه بأصول كثيرة، صارت طريقة القياس في الأول بمنزلة ما لا يحتمل، وطريقة القياس في الثاني في حكم المحتمل، فيجب أن يكون الأول أولى.

---

(١) في (ج): يجمعها.

(٢) في (أ): من. مصحفة.

(٣) في (ج): شبه ويثبت. مصحفة.

(٤) في (ج): المجتهدين حاله. مصحفة.

(٥) معنى كلامه: أنه لا بد أن يكون الشبه الذي يُرَدُّ به الفرع إلى الأصل مؤثراً في الحكم، سواء كان للفرع أصل آخر يشبهه، أم لم يكن له أصل آخر يشبهه.

(٦) في (ب)، و(ج): علة وكون تعليق.

(٧) العبارة فيها ركة. ومراده: أن المعتبر في هذا الباب أن يكون الشبه مما يصح كونه علة ويصح تعليق الحكم به.

قيل له: إذا أدّى اجتهاد القائس في الثاني إلى أن من حق الفرع أن يكون محمولا على أصل مخصوص من تلك الأصول دون غيره [١] - وإن كان الشبه قائما بينه وبين سائرها - فقد [٢] زال الاحتمال.

فأما الوجه الذي حكيناه عنهم فإن الاعتماد عليه لا يصح لما بيناه، وهو أن الاعتبار في قوة القياس وموجبه بقيام الدلالة على صحة الشبه وقوته في تعلق الحكم به، لا بأن الفرع له أصل واحد أوتتجاذبه أصول كثيرة.

وقولهم [٣]: إنه إذا [٤] لم يكن له إلا أصل واحد طريق الحكم في الفرع، فأشبه النص، فإنه إن أرادوا [٥] به أنه يجري مجرى الترجيح له على غيره في باب القوة فلسنا ننكر أن ما يجري هذا المجرى يتضمن [٦] ضربا من الترجيح، وإن جاز أن يقابله ترجيح آخر، وهذا ليس مما نحن فيه بسبيل.

وإن أرادوا به أنه يقتضبي الفصل بينه وبين القياس الآخر الذي يسمونه: قياس غلبة الأشباه، في أنه يعين الحق ويمنع من مخالفة ما يثبت [٧] به فإنه لا يصح؛ لأنه إنما [٨] يجري مجرى النص إذا حصل الإجماع على تعلق الحكم بالشبه، أو دل على

---

(١) في (أ): غيرها.

(٢) في (ج): وقد.

(٣) إشارة إلى ما احتج به من يقسم القياس إلى قياس معنى وغلبة أشباه ويفصل بينهما في الحكم قبل ثلاث صفحات.

(٤) سقط من (ج): إذا.

(٥) في (ب)، و(ج): أراد.

(٦) في (أ): تضمن.

(٧) في (ج): ثبت.

(٨) سقط من (ج): إنما.

ذلك دليل قاطع، فيكون الموجب لكون الحق فيه واحدا، والمنع من خلافه هو الإجماع أو ما يجري مجراه، دون كون الفرع مستنداً إلى أصل واحد. ومتى لم يحصل الإجماع على تعلق الحكم بالشبه، لم يجر ذلك مجرى النص. وهذا بيِّن.

وأما الشبه الذي يعتبر تغليبه في باب القياس فقد ذكرنا أن من الفقهاء من يعتبر فيه الصورة [1]، ومنهم من يعتبر الأحكام [2]، وكان الشيخ أبو عبد الله يحكي عن أبي الحسن الكرخي أنه كان يذهب إلى أن رد الشيء إلى جنسه أولى من رده إلى ما يخالفه، وكان يشير إلى أن التجانس إنما يعتبر في باب الحكم.

والأقرب في هذا الباب أن كل واحد من الأمرين – أعني الشبه في الحكم وفي الصورة – يصح اعتباره إذا دل الدليل عليه [3]، إلا أن هذين الشبهين إذا تقابلا كان اعتبار الشبه المتعلق بالحكم أولى؛ لأن الشريعة إنما تثبت بها الأحكام، فما كان شبها من طريق الحكم فهو أخص بها، فلذلك [4] رجحناه على الشبه من طريق الصورة.

وقد حكى الشيخ أبو عبد الله عن أبي الحسن [الكرخي] رحمه الله أن أحد الأصلين إذا كان أخص بموضع الحكم الذي يرد إليه الفرع فيه [5] من الأصل الآخر، وكان [6] الفرع مشابها له في الاختصاص بذلك الموضع – كان رد الفرع إليه

---

(١) في (أ): الصور.

(٢) قد ذكر المصنف قبل ست صفحات وقال: إن الذي اعتبر الصورة ابن عُلية إسماعيل بن إبراهيم الأسدي، والذي اعتبر الأحكام الشافعي.

(٣) وبهذا قال الرازي في المحصول ٢/ ٢/ ٧٩، حيث قال: ((والحق أنه متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة له صحَّ القياس، سواء كان ذلك في الصورة أو في الأحكام)).

(٤) في (ج): ولذلك.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): فيه.

(٦) في (ب)، و(ج): كان.

أولى من رده إلى الآخر لهذا التجانس (١). وهذا كرد ستر العورة - الذي هو شرط في صحة الصلاة - إلى النجاسة ووجوب إزالتها دون الحدث؛ لأن المعتبر في كل واحد منهما في تعلق الحكم به الموضع فقط دون ما يتعداه، وليس هكذا الحدث؛ لأن حكمه غير مقصور على موضعه، فإذا كان قدر الدرهم من النجاسة المغلظة لا يفسد الصلاة، فكذلك قدر الدرهم من العورة المغلظة (٢).

* *

(١) سقط من (ب)، و(ج): لهذا التجانس.

(٢) نقل ابن قدامة في المغني ١/ ٥٨٠: إذا انكشف من العورة المغلظة قدر الدرهم أو من المخففة أقل من ربعها لم تبطل الصلاة، وإن كان أكثر بطلت. ونقل عن الشافعي القول ببطلان الصلاة بانكشاف اليسير من العورة.

مسألة
[الخلاف في قياس الفرع على الفرع]

ذهب كثير من الفقهاء إلى أن الفرع إذا ثبت حكمه بالقياس على الأصل، وشاركه فرع آخر في العلة التي بها حمل على الأصل، فإنه لا يمتنع أن يقاس الفرع الثاني على الفرع الأول، لمشاركته إياه في علته [1]، وأن يجعله أصلا له، فإن طولب بإثباته حمله على الأصل.

وحكى شيخنا أبو عبد الله عن أبي الحسن الكرخي أنه كان يقول: إنه لا وجه لقياس الفرع الثاني على الفرع الأول مع اشتراكهما في علة الأصل [2].

واحتج من ذهب إلى القول الأول: بأن الفرع إذا كان قد شاركه الفرع الأول في علته كمشاركته للأصل فيها، كان القائس مخيرا في قياسه على أيهما أراد، إذ [3]

---

(١) قال أبو إسحاق الشيرازي في اللمع ص ٥٨: ((ما ثبت بالقياس على غيره فلا خلاف أنه يجوز أن يستنبط منه المعنى الذي ثبت به ويقاس عليه غيره)). ونقل الاتفاق هذا لم أجده لغيره فيما اطلعت عليه. بل معظم الأصوليين يخالفون في هذه الصورة. بل القائلون بجواز القياس على ما ثبت بالقياس معظمهم لا يقول بالجواز في هذه الصورة كما سيأتي في قول أبي عبد الله البصري.

(٢) ما ذهب إليه أبو الحسن الكرخي هو مذهب جمهور الشافعية، وظاهر مذهب أحمد، واختاره أبو يعلى في مقدمة المجرد، وابن عقيل في الجدل على ما في شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٤. وينظر أقوال العلماء في التبصرة ص ٤٥٠، وشرح اللمع ص ٨٣٠، واللمع ص ٥٨، وروضة الناظر ص ٣١٥، والأحكام للآمدي ٣/ ١٩٤، ونهاية السول مع البدخشي ٣/ ١٩٣، والمعتمد ٢/ ٨٠١، والمحصول ٢/ ٢/ ٤٨٤، والإبهاج ٣/ ١٥، والمستصفى ص ٤٥٣، جمع الجوامع مع البناني ٢/ ٢١٥، وإحكام الفصول ص ٦٤١، وإرشاد الفحول ص ٢٠٥، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٤٤٣، والتقرير على التحبير ٣/ ١٣١، ومنتهى ابن الحاجب ص ١٦٨، والمسودة ص ٣٦٤، كشف الأسرار ٣/ ٣٠٣، فواتح الرحموت ٢/ ٢٥٣، شفاء الغليل ص ٦٣٦.

(٣) في (ب)، و(ج): أن.

يصح الحكم فيه بحمله على كل واحد منهما، ويجريان معه مجرى أصلين يمكن رد الفرع إلى كل واحد منهما، فإذن لا مانع من ذلك [(١)].

واحتج الشيخ أبو عبد الله لنصرة القول الثاني: أن الفرعين جميعا إذا كان قد شاركا الأصل في علته فهما فرعان له، فقياس أحدهما على الآخر ثم قياس الآخر على الأصل يكون لغوا لا فائدة فيه، وهذا مثل حمل الأرز على البر في تحريم التفاضل وحمل الذرة على الأرز، مع علمنا أن حكم الذرة والأرز واحد في كونهما فرعين لحكم البر، واشتراكهما في علة التحريم التي في الأصل، وقد علمنا أن أحدهما ليس بأن يقاس على الآخر أولى من أن يقاس الآخر عليه، وهذا يدل على أن من سبيل كل واحد منهما [(٢)] أن يحمل على الأصل، لئلا يكون القائس جاريا مجرى العابث باستعمال ما لا فائدة فيه من الطريقة في هذا الباب.

قال رحمه الله [(٣)]: إلا أن يكون في حمل الفرع الثاني على الفرع الأول غرض، فيكون هذا القياس مفيدا ويخرج عن كونه جاريا مجرى العبث، وذلك أن يكون الفرع الثاني مخالفا للفرع الأول من جهات كثيرة، لا يمتنع مع ذلك أن يشبه الصورة في مشاركته إياه في علة الحكم، فيظن أنه لا يجوز أن يشاركه في الحكم وأن الجمع بينهما فيه خطأ، فيقاس عليه ليتبين أن اختلافهما من سائر الجهات لم يمنع من اشتراكهما في علة الحكم، وصح [(٤)] أن يكون حكمهما واحدا، وهذه الجملة

---

(١) واحتج أبو الخطاب لهذا القول بأنه لما ثبت الحكم في الفرع صار أصلاً في نفسه، فجاز أن يستنبط منه علة، ويقاس عليه غيره كالنص نفسه.

(٢) سقط من (ج): منها.

(٣) أي: أبو عبد الله البصري.

(٤) في (ج): ويصح.

بينة [١]. وعلى هذه الطريقة يجري ما نحكيه عن أبي الحسن من رد فرع إلى فرع آخر قد [٢] ثبت بالدلالة، إذا كان يصح رده - بطريقة أخرى من الاستدلال - إليه، وإن كان في شبهه به [٣] لُبس، وذلك مثل رد الجماع بعد الوقوف وقبل طواف الزيارة في أنه لا يفسد الحج إلى ترك طواف الزيارة، بأن يقول: قد ثبت أن تركه لا يفسد الحج، فكذلك وقوعه على وجه الفساد بتقدم الجماع لا يفسده؛ لأن وقوع الشيء على وجه الفساد لا يكون أكثر من عدمه [٤]، وإذا [٥] كان لو

---

(١) وبذلك يكون رأي أبي عبد الله البصري على التحقيق ليس تجويزاً لقياس على ما ثبت بالقياس مطلقاً، ولم أجد من وافقه على هذا القيد سوى ابن السبكي في جمع الجوامع، حيث قال في معرض ذكر شروط القياس: ((وكونه (الأصل) غير فرع إذا لم يظهر للوسط فائدة.ومَثَّل لما تظهر فيه فائدة بقوله: التفاح ربوي قياساً على الزبيب بجامع الطعم، والزبيب ربوي قياساً على التمر بجامع الطعم مع الكيل، والتمر ربوي قياساً على الأرز بجامع الطعم والكيل مع القوت، والأرز ربوي قياساً على البر بجامع الطعم والكيل والقوت.ثم يسقطون الكيل والقوت عن الاعتبار فيثبت أن العلة الطعم وحده، وأن التفاح ربوي كالبر، ولو قيس ابتداء عليه بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع علته، وبذلك ظهرت للوسط فائدة وهي السلامة من منع عليَّة الطعم)).انظر حاشية العطار على جمع الجوامع - (٢ / ٢٥٨).رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب - (٤ / ١٦١).

(٢) في (ج): وقد.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): به.

(٤) طواف الزيارة ركن من أركان الحج، فإذا تركه لم يتم نسكه، ولم يتحلل حتى يأتي به.وبهذا القول قال عطاء والثوري وأبو ثور وابن المنذر وإسحاق ومالك والشافعي وأصحاب الرأي.فإذا خرج إلى بلده عليه الرجوع للطواف؛ لأن الطواف لا يفوت وقته.وانظر في ذلك المغني ٣/ ٤٦٤، والمهذب ١/ ٢٣٩.وأما من جامع بعد عرفة وقبل الجمرة، فعند الشافعي ومالك والحنابلة يفسد حجه ما دام قبل التحلل الأول، وقال بعدم فساد حجه أصحاب الرأي، قال أحمد: ((لا أعلم أحداً قال إن حجه تام غير أبي حنيفة يقول: الحج عرفة.فمن وقف بها فقد تم حجه)).ينظر في ذلك المغني ٣/ ٤٨٦، والكافي لابن قدامة ١/ ٤٥٨، والمهذب ١/ ٢٢٢.

(٥) في (ب)، و(ج): فاذا.

عدم أصلا لما فسد، فكذلك [١] إذا وقع على وجه الفساد.

فأما ما احتج به من ذهب إلى القول الأول فالجواب عنه: ما بيناه من أن ما أوجب «كون أحدهما فرعا للأصل واقتضى قياسه عليه فقد أوجب» [٢] ذلك في الآخر، وذلك يقتضي قياسهما جميعا على الأصل.

وقولهم: إن الفرع الثاني إذا حمل على الأول صح إثبات حكمه بذلك، كما يصح إثباته إذا حمل على الأصل، فإنا [٣] لم نمنع من حمل أحدهما على الآخر، من حيث قلنا: إن ذلك يمنع من ثبوت الحكم في الفرع الثاني، وإنما منعنا منه من حيث قلنا: إن ذلك لا يفيده ويجري مجرى اللغو. فقولهم: إن الحكم يثبت بذلك لا يؤثر فيما لأجله منعنا منه. فقولهم [٤]: إن الأصل والفرع الأول يجريان مجرى أصلين للفرع الثاني فإنه لا يصح؛ لأن الفرع الثاني مشاركٌ للفرع الأول فيما أوجب كونه فرعاً للأصل، فليس أحدهما بأن يكون أصلا للآخر أولى من أن يكون الآخر أصلا له. وهذا بيّنٌ.

* *

(١) في (ج): وكذلك.

(٢) سقط من (أ): ما بين القوسين. سهواً.

(٣) في (أ): فإذا. مصحفة.

(٤) في (أ)، و(ج): وقولهم.

مسألة
[الخلاف في العلتين إحداهما أعم هل ترجح]

اختلف أهل العلم في العلتين إذا كانت إحداهما أعم من الأخرى هل يوجب ذلك ترجيحها أم لا؟

فذهب بعضهم إلى أن الأعم منهما يجب ترجيحها على الأخص، وهو قول أكثر أصحاب الشافعي [(١)].

وذهب بعضهم إلى أن الأعم لا يجب ترجيحه، وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة، وإليه ذهب شيخنا أبو عبد الله، وحكاه عن أبي الحسن الكرخي [(٢)].

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

---

(١) نقل هذا القول جمع من الأصوليين في ترجيحات العلة، ولم يحك فيه خلافاً، وارتضاه منهم ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/ ٧٢٤، وابن السبكي في جمع الجوامع ٢/ ٣٧٥، والرازي في المحصول ٢/ ٢/ ٦٢٧، وأبو الحسين في المعتمد ٢/ ٨٤٦، والقياس الشرعي ٢/ ١٠٤٦، والآمدي في الأحكام ٤/ ٢٧٣، واختاره ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٢٧، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦، والباجي في إحكام الفصول ص ٧٦١.وقال أبو الخطاب في التمهيد ٤/ ٢٣٣: وهو الأشبه عندي.ونسبه الغزالي في المنخول ص ٤٤٦، والشوكاني في إرشاد الفحول للاستاذ أبي منصور، ونسبه السمرقندي في الميزان ص ٧٤٠ للشافعي، وارتضاه أبو إسحاق الشيرازي في اللمع ص ٦٧، وشرح اللمع ٢/ ٩٥٨، والتبصرة ص ٤٨٨.

(٢) نسب هذا القول معظم الأصوليين لأصحاب أبي حنيفة، منهم الباجي في أحكام الفصول، وأبو الخطاب في التمهيد، والشيرازي في التبصرة، وشرح اللمع.ونسبه في التمهيد لشيخه أبي يعلى ولبعض الشافعية، ونسبه الشيرازي أيضاً لبعض الشافعية.وقد زيَّف هذا القول إمام الحرمين في البرهان ٢/ ٢٧٢، ١٢٩١، والغزالي في المنخول ص ٤٤٦، والسمرقندي في الميزان.ولم أجد من ذكر أبا عبد الله والكرخي باسميهما، وينظر أيضاً المسألة في فواتح الرحموت ٢/ ٣٢٩، وكشف الأسرار ٤/ ١٠٢.

[**الأول**]: **منها**: إن أعم العلتين لما كانت أكثر فروعا وأجلب للأحكام، كانت أشد مطابقة لموضوع [١] القياس من الأخرى؛ لأن الغرض بالقياس هو إفادة الأحكام وجلب الفروع، فكل علة يكون اختصاصها بهذا الباب أشد، فهي أقوى مما لا تجري مجراها في ذلك، من حيث كانت أشد مطابقة لموضوع القياس وللغرض به [٢].

و[**الثاني**]: **منها**: أن اختصاص إحدى العلتين بالزيادة فيما تفيده من الأحكام يقتضي ترجيحها والعمل بها دون ما يقصر [٣]عنها في إفادة الزيادة، كالعمومين إذا أفاد أحدهما الحكم في مائة شيء والآخر يفيد بعض ذلك، فإن الأخذ بما يفيد زيادة الحكم أولى [٤].

و[**الثالث**]: **منها**: أن مع القول بأن العلة المتعدية يجب ترجيحها على ما لا يتعدى لا يصح، إلا القول بأن أعم العلتين يجب ترجيحها، إذ لا وجه لذلك إلا اختصاص المتعدية بإفادة ما لا تفيده الأخرى، وهذا الوجه قائم في أعم العلتين [٥].

والذي يدل على صحة المذهب الثاني: أن الاعتبار في ثبوت العلة ووجوب تعليق الحكم بها بقيام الدلالة على صحتها، ((واعتبار ترجيحها لحصول تزايد غلبة الظن في

---

(١) في (ج): لموضع. مصحفة.

(٢) الغرض من القياس تكثير الأدلة والتي هي أكثر فروعاً تجري مجرى الأدلة الكثيرة على ما في المحصول ٢/ ٢/ ٦٢٧.

(٣) في (أ): يقتصر.

(٤) قال أبو الخطاب في التمهيد، وأبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع، والباجي في أحكام الفصول: إن الفروع تجري مجرى شهادة الأصول لها بالصحة، فوجب أن تكون أكثرهما فروعا أولى من الأخرى.

(٥) خلاصة هذا الدليل هو قياس الأكثر فروعاً على المتعدية في الأولوية بجامع أن كليهما يفيد أكثر فروعاً. ولكن الخصم قد يبطل هذا القياس بعدم تسليم حكم الأصل.

طريقها)) [١]، وكثرة الفروع وقلتها مما لا تأثير له في صحتها وكونها علة، ولأن تزايد غلبة الظن في كونها [علة] أولى من غيرها [٢]. وإذا ثبتت هذه الجملة فمتى قامت الدلالة على صحة العلة وجب تعليق الحكم بها، سواء كانت فروعها قليلة أو كثيرة. ولا يجوز أن يحكم بضعفها من حيث قلَّت فروعها، ويحكم بقوة علة أخرى لكثرة فروعها؛ لأن هذا الاختلاف إنما يرجع إلى أن المواضع التي توجد فيها إحدى العلتين كثيرة، والمواضع التي توجد فيها الأخرى أقل منها، وهذا لا يجوز أن يؤثر في قوة إحداهما وضعف الأخرى، مع اشتراكهما في أن كل واحدة منهما موجبة للحكم في الموضع الذي وجدت فيه [٣].

يبين صحة هذا أن أحد العمومين إذا كان أعم من الآخر وكان الآخر أخص منه، لم يوجب ذلك قوة الأعم منهما وترجيحه على الآخر، من حيث كان ما يفيده أحدهما أكثر مما يفيده الآخر، بل الناس [٤] في ذلك على قولين:

فمنهم من يرجح الأخص ويجعله أصلا ويحمل عليه الأعم، وإليه يذهب من خالفنا في هذه المسألة [٥].

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٢) في (ب)، و(ج): لأن إنما ذلك يتبع صحتها.

(٣) الترجيح يكون بين العلتين الظنيتين وليس بين القطعيتين، ولذا لا مانع من ترجيح أكثرهما فروعاً؛ لأنها أكثر فائدة كتعليل الشافعية الربا في البر بالطعم، فإنه أرجح من تعليل الحنفية بالكيل؛ لأن الحنفية جوزوا بيع الحفنة بالحفنتين، لأنهما ليسا مكيلتين، والشافعية منعوا منه.

(٤) في (أ): التأثير. مصحفة.

(٥) صرح السمرقندي في الميزان ص ٧٤٠: أن المقصود هو الشافعي حيث قال: ((وهو على أصله لازم، فإن عنده الخاص أولى من العام في الكتاب والسنة، والقياس فرعها، فكيف خالف الفرع الأصل)).

ومنهم من يرجع في ترجيح أحدهما على الآخر إلى الدليل الذي يوجب ذلك.

فأما ترجيح الأعم على الأخص من حيث كان أكثر فوائد فليس بقول لأحد. وهذا يبين أن اعتبار قوة العلة بكثرة فوائدها لا يصح [١].

فإن قال قائل: الفرق بين العمومين في هذا الباب وبين العلتين هو أن العمومين يمكن البناء فيهما، فيجعل الخبران كأنهما خبر واحد، وليس هكذا سبيل العلتين؛ لأن البناء فيهما لا يصح، فلا بد من الترجيح، فلذلك رجحنا إحداهما على الأخرى بكثرة [٢] الفوائد.

قيل له: إنما جمعنا بينهما لنبين أن كثرة الفوائد لا توجب قوة الدليل الذي يختص بها على غيره، ومن يبني الأعم على الأخص ويجعلهما كخبر واحد فإنه إنما يجريهما هذا المجرى حكما لا علماً بأنهما وردا معا، وإنما يسلك [٣] هذه الطريقة ضرورة من حيث لا يجد [٤] لأحدهما ترجيحا على الآخر، ولو كانت كثرة الفوائد توجب لما يختص بها ترجيحا على غيره، لكان لا وجه لبناء الأعم على الأخص وإجرائهما مجرى خبر واحد، وحملهما على أنهما وردا معا. وهذا يبين صحة الاستشهاد بالعمومين إذا كان أحدهما أخص من الآخر في أن كثرة الفوائد لا اعتبار بها في باب

---

(١) أبطل جمع من الأصوليين قياسهم كثرة الفروع في العلة على العموم في الكتاب والسنة، باعتبارين وهما وجود الفارق بين العموم في العلة. حيث أنه يمكن أن يبنى أحدهما على الآخر في النصوص، ولا يمكن ذلك بين العلتين. وكذلك لأن دلالة العام في النصوص ظنية؛ لأنه قلما بقي عام على عمومه، فدلالة الخاص على أفراده وشموله لها أقوى من دلالة العام. انظر التمهيد، وشرح اللمع، وإحكام الفصول.

(٢) في (ج): لكثرة.

(٣) في (ج): نسلك.

(٤) في (ج): لا نجد.

القوة ووجوب الترجيح، على أن البناء في حكمي [١] العلتين ممكن، وإن كان لا يصح فيهما.

والجواب عن الوجه الأول: أن موضوع القياس إنما يقتضي تعليق الحكم بالعلة إذا ثبتت ودلت الدلالة على صحتها، ولم يمنع من ذلك مانع، ((فإذا عارضها غيرها رجع إلى اعتبار تزايد غلبة الظن، فما حصل فيه هذا الوجه منهما كان أقوى)) [٢]، هذا هو الذي يقتضيه الغرض بالقياس. فأما كثرة الفروع وقلتها فليس مما يؤخذ [٣] عن ثبوت القياس وموضوعه؛ لأن موضوعه إنما يفيد تعليق الحكم بالعلة على الشرائط التي ذكرناها فقط، وإنما يؤخذ ذلك عند [٤] اعتبار المواضع التي توجد فيها العلة، فإن كانت كثيرة كانت الفروع التي هي الأحكام كثيرة، وإن كانت قليلة كانت الأحكام مثلها. وهذا يبين فساد قولهم: إن العلة التي تكون فروعها أكثر فإنها تكون أشد مطابقة لموضوع القياس والغرض به، فيجب أن تصير أقوى.

والجواب عن الثاني: أن أحد العمومين إذا كان يفيد الحكم في مائة شيء والآخر في ما دونها يجب أن ينظر فيهما، فإن [٥] كان ما يفيد الحكم في الأقل [٦] يفيده على وجه ينافي الآخر الذي يفيد الحكم في الأكثر، فهو [٧] الذي قدمنا ذكره من أن

---

(١) في (ج): حكم.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٣) الكلمة مهملة في (أ) و(ب). وفي (ج): يوجد. ولعلها كما أثبت، والله أعلم.

(٤) في (ب): عن. وفي (ج): في.

(٥) في (أ): وإن.

(٦) في (أ): الأصل. مصحفة.

(٧) في (ج): وهو.

ترجيح الأعم على الأخص إذا تجردا ليس [١] بقول لأحد [٢]، وأن من يخالفنا في هذه المسألة فإنه يرى بناء الأعم على الأخص دون ترجيحه، وإن كان يفيد الحكم في الأقل على وجه لا ينافي الآخر فليس هناك ترجيح؛ لأنا إذا أخذنا بما يفيد الحكم في الأكثر فقد أخذنا بموجب الخبر الآخر وبحكم الزيادة التي في الخبر الأعم، فحكمها لا يشبه حكم العلتين ((إذا تنافيا، فكيف يصح أن يجعل حكمهما أصلا لحكم العلتين)) [٣] المتنافيتين إذا كانت إحداهما أعم من الأخرى واحتيج إلى الترجيح؟!

((ومثال الأول: ورود الخبر بأن ((في كل أربعين شاة شاة)) [٤]. والخبر الآخر في أن ((في سائمة الغنم زكاة)) [٥].

ومثال الثاني: أن يرد الخبر بإيجاب الزكاة في المواشي، ويرد خبر آخر بإيجابها في الغنم)) [٦].

---

(١) في (ج): أليس. مصحفة.

(٢) المراد: بناء الأعم على الأخص في النصوص لم يقل به أحد.

(٣) سقط من (ب): ما بين القوسين. سهواً.

(٤) عن عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وآله وسلم- أَنَّهُ قَالَ «هَاتُوا رُبْعَ الْعُشُورِ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ دِرْهَمًا دِرْهَمٌ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ شَيْءٌ حَتَّى تَتِمَّ مِائَتَىْ دِرْهَم فَإِذَا كَانَتْ مِائَتَىْ دِرْهَم فَفِيهَا خَمْسَةُ دَرَاهِمَ فَمَا زَادَ فَعَلَى حِسَابِ ذَلِكَ وَفِى الْغَنَمِ فِى كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِلاَّ تِسْعًا وَثَلاَثِينَ فَلَيْسَ عَلَيْكَ فِيهَا شَىْءٌ». سنن أبي داود - (٢ / ١٠) وسنن ابن ماجه - (١ / ٥٧٧) سنن البيهقي الكبرى - (٤ / ٨٨) سنن الترمذي - (٣ / ١٧).

(٥) أخرجه أحمد (٢/ ١٥، رقم ٤٦٣٤)، وأبو داود (٢/ ٩٨، رقم ١٥٦٨)، والترمذى (٣/ ١٧، رقم ٦٢١)، وابن ماجه (١/ ٥٧٣، رقم ١٧٩٨)، والحاكم (١/ ٥٤٩، رقم ١٤٤٣)، والبيهقى (٤/ ٨٨، رقم ٧٠٤٤) ابن عمر.

(٦) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

والجواب عن الثالث: أن الوجه في ترجيح العلة المتعدية على ما لا تتعدى: أن ما لا يتعدى منها لا يفيد حكما بتة على ما بيّناه فيما تقدم، فموضوع القياس يمنع من ترجيحها على العلة المفيدة للحكم، وليس هكذا سبيل العلتين إذا كانت إحداهما أعم من الأخرى؛ لأن كل واحدة منهما مفيدة للحكم في موضعها، وإنما يختلفان في قلة الفروع وكثرتها، وقد بيّنا أن ذلك مما لا يؤثر في باب القوة.

❊ ❊

مسألة

[ترجيح العلة المستنبطة من أصول كثيرة على المستنبطة من أصل واحد]

من الفقهاء من يذهب إلى أن إحدى العلتين إذا كانت مستنبطة «من أصول كثيرة [١] وجب ترجيحها على العلة المستنبطة» [٢] من أصل واحد، واحتج في ذلك بأن ما يشهد له أصول كثيرة يجب أن يكون أقوى مما يشهد له أصل واحد، وبأن العلة لا بد من أن تستند إلى أصل، فإذا كان ما تستند إليه أكثر كانت أقوى [٣].

والصحيح عندنا أن ما ذهب إليه على الإطلاق لا يصح، بل يجب أن ينظر في الأصول التي تستنبط منها العلة، فإن كانت مع كثرتها طريق التعليل فيها واحدا كما أن الحكم الذي هو المعلل واحد [٤] في الكل فذلك لا يوجب ترجيح العلة، وإن كان طريق التعليل فيها مختلفا فذلك [٥] يوجب ترجيحها. وإنما قلنا: إن القسم الأول لا يوجب الترجيح؛ لأن العلة التي يثبت بها الفرع إذا كان طريق التعليل بها

---

(١) في بعض كتب الأصول إذا كانت مستنبطة من أصلين، والمقصود مجرد الكثرة. وبهذا القول قال أبو إسحاق الشيرازي في كتبه الثلاثة: التبصرة، واللمع، وشرحه، والباجي في إحكام الفصول ص ٧٥٩، وأبو الخطاب في التمهيد ٤/ ٢٣١، والرازي في المحصول ٢/ ٢/ ٦٢٤، وابن السبكي في جمع الجوامع ٢/ ٣٧٤، ونسبه الشيرازي في التبصرة ص ٤٩٠ للشافعية، وكذلك في شرح اللمع ٢/ ٩٥٣، ومثّل لها الباجي في إحكام الفصول: بقول المالكي في إثبات النية في الوضوء بأنها عبادة، فافتقرت إلى النية كالصلاة والصيام والزكاة والحج والتيمم، فيقول الحنفي: بأنها طهارة بالماء فلم تفتقر إلى النية كغسل النجاسة. فيقول المالكي: علتي أولى لأنها تشهد لها أصول كثيرة وعلتكم لا يشهد لها إلا أصل واحد، وكثرة شهادة الأصول تقوي غلبة الظن.

(٢) سقط من (أ): ما بين القوسين. سهواً.

(٣) شَبَّه أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ص ٩٥٤ كثرة الأصول بما يعضده ظاهر، فما يعضده ظاهر أولى، وكذلك كثرة الأصول.

(٤) في (ب)، و(ج): واحدا بأن يكون الحكم الذي هو المعلل واحدا.

(٥) في (ب)، و(ج): مختلفا بأن يكون المعلل أحكاما مختلفة فذلك.

واحدا، فلا فصل بينها وبين العلة المستنبطة من أصل واحد في طريق ثبوتها، إذ ليس هناك إلا طريقة واحدة في التعليل؛ ((لأن المعلِّل إنما يعلل حكما واحدا وإن كان ذلك الحكم قد حصل في مواضع كثيرة، فإذا كان طريق التعليل واحداً فلا فصل بين هذه العلة وبين العلة التي تُرد إلى أصل واحد)) [١] في أن طريقهما واحد، وإن كان الحكم الذي انتزع منه إحدى العتلين يوجد في مواضع كثيرة.

فأما القسم الثاني فالكلام فيه بَيِّن؛ لأن الأصول التي تستنبط منها العلة إذا كان قد اختلف طريق تعليلها وأحكامها مختلفة، فقد كثرت شواهد العلة، وهذا يوجب قوتها [٢]، ويكون سبيلها مع الأخرى سبيل حكمين ثبت أحدهما بأخبار كثيرة، وثبت الآخر بخبر واحد، في أن ما يثبت بأخبار كثيرة يجب ترجيحه على الآخر إذا تنافيا، فالأول مثل رد النية في الوضوء إلى الكفارات؛ بأنها مُبدَل عن بدل يحتاج إلى النية؛ لأن الكفارات التي يُرد إليها وإن كانت كثيرة فإن طريقة التعليل واحدة، والثاني أن ترد إلى العبادات المختلفة المفتقرة إلى النية بطريق مختلفة [٣].

فإن قال قائل: هلا شبهتم القسم الأول من العلتين بما شهد له أخبار كثيرة؟

قيل له: لأنها [٤] وإن كانت مستنبطة من أصول كثيرة فالحكم في جميعها حكم

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٢) هذا التفصيل موافق لما ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٢٧٨، والغزالي في المنخول ص ٤٤٧، والمستصفى ص ٥٣١ .ونقله أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٨٥١ عن عبد الجبار بن أحمد حيث قال: وقال قاضي القضاة رحمه الله: ((لا يرجح به إذا كانت طريقة التعليل واحدة، وإن كانت طريقته غير واحدة رجح به)).ومثَّل الغزالي في المنخول ص ٤٤٧ لما لا يرجح به لأن طريقه واحدة بقولهم: ((ما جاز بيعه جاز رهنه، ثم يقاس على الدار والعبد والفرس، فلا يرجح لأن الأصول هنا متحدة)).

(٣) مثّل لهذا الغزالي في المستصفى ص ٥٣١ بتعليل الربا في البر بالطعم، ويشهد له أصل آخر وهو الملح لأنه طعم.ولكن إذا علل بالقوت لم يشهد له أصل آخر فرجح التعليل بالطعم.

(٤) سقط من (ج): لأنها.

واحد، وإذا كان الحكم واحدا كان طريق التعليل واحدا، فليس هناك زيادة [١] الشهادات، وذلك يمنع من تشبيهه بالحكم الذي تشهد له أخبار كثيرة.

والجواب عما احتج به من يخالفنا [٢] في المسألة ما بيناه في الجواب عن هذا السؤال، وهو أن استنادها إلى أصول كثيرة إذا كان بطريقة واحدة في التعليل وكان الحكم الذي انتزعت منه حكما واحدا في الكل فليس هناك شهادة أصول كثيرة - والطريق الذي به تثبت [٣] العلة واحدة [٤] - وهذا يوجب ألا ينفصل حكمها عن حكم العلة المستنبطة من أصل واحد في باب القوة، على ما بيناه. وشهادة [٥] الأصول التي بها ترجيح إحدى العلتين على الأخرى لا تجري هذا المجرى، وهذا [٦] بين [٧].

فإن قال قائل: ما صورة شهادة الأصول عندكم؟

قيل له: الذي يجب أن يعتبر في هذا الباب أن كل أصل كان [٨] له مدخل في إثبات الحكم الذي تفيده العلة بنفسه أو بواسطة فإنه يصح أن يكون شاهدا للعلة.

وجميع ما يجري هذا المجرى ينقسم قسمين:

---

(١) في (ج): وليس هنا كزيادة.

(٢) في (ب)، و(ج): خالفنا.

(٣) في (ج): ثبتت.

(٤) في (ب): واحد.

(٥) في (أ): بيناه في شهادة.

(٦) في (ب)، و(ج): فهذا.

(٧) ينظر أيضاً في المسألة: ميزان الأصول للسمرقندي ص ٧٣٩، وإرشاد الفحول ص ٢٨٣، وروضة الناظر ص ٣٩٢، والمسودة ص ٣٧٨، وجمع الجوامع مع البناني ٢/ ٣٧٤، واللمع ص ٦٧.

(٨) في (ب)، و(ج): أن كل ما كان.

أحدهما: أن يكون الأصل مفيدا لحكم العلة بعينه ومثبتا له.

والثاني: أن يكون مفيدا لما يجانس حكم العلة ويناسبه.

والأول ينقسم: فمنه ما يكون طريقه العلم كالنص المقطوع عليه، والسنة المعلومة، وإجماع الأمة، فما كان من هذا القبيل فإنه لا يجوز وصفه بأنه يشهد للعلة، وأن العلة ترجح به، إلا مجازا وتوسعا؛ لأن الحكم به يثبت (١)، والعلة تجري مجرى المؤكِّدة، والمقصد بالترجيح تقوية (٢) طريق الحكم، فإذا كان الحكم ثابتا بما طريقه العلم لم يكن للتقوية فيه مدخل؛ لأنها إنما تدخل فيما طريقه الظنون.

ومنه ما لا يكون طريقه العلم كالظواهر المعرضة للتخصيص، وأخبار الآحاد إذا دخلها التعارض، فهذا مما يجوز أن يجعل شاهدا للعلة، وأن يرجح به؛ لأنه مما يقوي الظن في تعلق الحكم بها.

والثاني (٣): مثل أن يستشهد للعلة الموجبة للنية في الوضوء بالعبادات المفتقرة إلى النيات، وما يجري مجرى ذلك، من حيث كانت تلك النيات مجانسة لهذه النية، من حيث كانت شروطا في صحة العبادة، وإن لم تكن هي بعينها ولا مختصة بما يختص بها (٤).

وهذا القسم لا فصل فيه بين أن يكون طريقه العلم أو الظن في صحة ترجيح العلة به وكونه شاهدا لها (٥).

---

(١) أي: يثبت الحكم بما طريقه العلم كالنص المقطوع به، سواء أكان كتاباً أم سنة، وكذلك الإجماع. وبذلك لا يكون ثابتاً بالعلة؛ لأن القياس يفيد الظن وهذه تفيد القطع. وينظر المستصفى ص ٥٢٩.

(٢) في (ج): قوة. مصحفة.

(٣) وهو ما يفيد ما يناسب حكم العلة، وليس حكم العلة نفسه.

(٤) في (أ): به.

(٥) في (ج): له.

والفرق بين هذا وبين القسم الأول هو أن الأول يثبت به الحكم من دون العلة، وليس هكذا حكم هذا القياس؛ لأن الحكم فيه إنما يثبت بالعلة دون الأصول، فهي تصح أن تكون شاهدة لها، سواء كان طريقها العلم أو الظن.

* *

مسألة

[الخلاف في ترجيح العلة المفيدة لحكم العموم على المخصصة له]

اختلف أهل العلم في إحدى العلتين إذا كانت مفيدة لحكم العموم الذي يقتضيه ظاهره والأخرى مخصصة له [(١)]:

فمنهم من ذهب إلى أن المطابقة على العموم لا ترجح على الأخرى [(٢)].

ومنهم من ذهب إلى ترجيحها، وإلى هذا ذهب بعض شيوخنا [(٣)].

وليس لأحد أن يقول: كيف يصح هذا الخلاف مع الاتفاق على أن العلة ترجح بشهادة الأصول؛ لأن الأصول التي تعتبر شهادتها للعلل لا بد من أن يكون ثبوتها وكونها مفيدة متفقا عليه، وإنما يقع الخلاف في أن فوائدها هل تشهد للعلة أم لا؟ وليس هكذا المسألة التي ذكرناها؛ لأن من يذهب إلى أن العلة المخصصة للعموم

---

(١) ينظر الكلام على هذه المسألة في شرح الكوكب المنير ٤/ ٧٣٣، والتمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٢٣٣، وروضة الناظر ص ٣٩٢، والمعتمد ٢/ ٨٥٠، والمحصول ٢/ ٢/ ٦٢٧، وإرشاد الفحول ص ٢٨٣، والبرهان ص ١٢٩١، والمستصفى ص ٥٣١، والإبهاج ٣/ ٢٤٥، والمنخول ص ٤٤٢، وشرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦، وإحكام الفصول ص ٧٦١، ٧٥٧، وشرح اللمع ٢/ ٩٥٢، ٩٦٣، وجمع الجوامع مع البناني ٢/ ٣٧٥.

(٢) قال في شرح الكوكب المنير ٤/ ٧٣٣: ((يرجح القياس الذي تكون علته عامة للمكلفين على القياس الذي تكون علته خاصة ببعضهم))، ونقل القول بعدم الترجيح عن الكرخي وبعض الشافعية، ونسب القول بعدم الترجيح أبو الخطاب في التمهيد ٤/ ٢٣٣ لبعض الشافعية.

(٣) وذهب للترجيح بها أكثر الأصوليين فاختاره ابن النجار، ونسبه أبو الخطاب لأبي يعلى وبعض الشافعية والحنفية، ونقله أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٨٥٠ عن قاضي القضاة، وارتضاه فخر الدين الرازي، والغزالي في المستصفى، وابن السبكي في الإبهاج، وجمع الجوامع، والباجي في إحكام الفصول، والشيرازي في شرح اللمع، والقرافي في شرح تنقيح الفصول.

تقاوم العلة المطابقة له، فإنه لا يسلّم فائدة العموم ويمنع من إجرائه على ظاهره، فلذلك صح الخلاف في هذه المسألة [١].

واحتج من ذهب إلى القول الأول: بأن المخصصة يستفاد منها مِن حكم تخصيص العموم ما لا يستفاد منه ولا من العلة الأخرى، فإذا اختصت بهذه الفائدة فإما أن تكون هي المرجَّحة على الأخرى أو يستويان، فلا ترجح تلك عليها.

وبأن العلتين إذا كانت إحداهما مزيلة لحكم شرعي، والأخرى مفيدة له كانت المزيلة أولى. وهذا سبيل العلتين إذا كانت إحداهما مفيدة لما يفيده العموم والأخرى مخصصة له.

والذي يعتمده من يذهب إلى القول الثاني هو أن هاتين العلتين إذا تساوتا في إفادة حكم شرعي، وكانت إحداهما مطابقة للعموم ومفيدة لحكمه كان العموم شاهداً لها [٢]، وإذا شهد العموم لها كانت أقوى من الأخرى؛ لأنهما يجريان مجرى النص والعلة إذا تعارضا، فكما أن النص يكون أقوى من العلة المعارضة له ويجب ترجيحه عليها، فكذلك العلة التي يشهد لها النص يجب أن تكون أقوى من الأخرى، ويجب ترجيحها عليها [٣].

وأيضا فإن العلة التي تطابق العموم إذا كانت تفيد إثبات حكمه كانت أولى من التي تفيد نفي حكمه، لما تختص به من المزية.

---

(١) نقل هذا الإشكال وجوابه أبو الحسين في المعتمد، ونسبها لقاضي القضاة.

(٢) في (ج): له.

(٣) قال الباجي في إحكام الفصول ص ٧٦١: ((استدل المالكية على أن من عدا الوالدين والولدين والأخوة لا يعتقدون بالملك بأن من ملك من تجوز شهادته له لم يجب عليه عتقه كالأجنبي، فيعارضه الحنفي بأن هذا ذو رحم، فوجب أن يعتق بالملك كالوالدين. فيقول المالكي: علتنا أولى لأنها تعم فروعها، وعلتكم لا تعم فروعها؛ لأن البنت تعتق على الأم، والابن على الأب، ولا توجد هذه العلة فيهم، فلا توصف البنت بأنها ذات محرم)).

فإن قال قائل: إنما يصح كون العموم شاهدا لها إذا سلم من التخصيص، فأما إذا كانت العلة الأخرى قد أوجبت تخصيصه فالعموم لم يَسْلم، وهذا يمنع من كونه شاهدا للعلة المطابقة لها.

قيل له: إذا تعارضت العلتان وتساوتا فالعموم سليم؛ لأن العلة الأخرى إنما يصح أن تكون مخصِّصة له إذا سلمت من التعارض، وإذا كانت هذه صورتهما [1] فالمطابِقة للعموم يجب أن تكون أولى، من حيث يشهد لها العموم.

فإن قال: هما غير متساويتين [2]؛ لأنهما وإن اشتركتا في أن كل واحدة منهما مفيدة لحكم شرعي، فإن العلة الأخرى قد اختصت بإفادة ما لا تفيده العلة المطابقة للعموم، وهو حكم التخصيص [3].

قيل له: هذه وإن أفادت ما ذكرته فإن الأخرى قد أثبتت ما أفادت هذه نفيه، وهو ثبوت ما يقتضيه العموم ووجوب إجرائه على ظاهره.

فإن قال: ما يفيده ظاهر العموم فإنه مستفاد منه لا من العلة!

قيل له: للعلة تأثير في ذلك، إذ لولاها لوجب الانتقال عما يقتضيه ظاهره، لأجل العلة الأخرى المخصصة له [4].

والجواب عن الوجه الأول ما بيّناه من أن العلة المطابقة للعموم مشاركة

---

(١) في (أ): صورتها.

(٢) في (أ): متساوتين.

(٣) العلة المفيدة للعموم أكثر فائدة من جهة وجودها في جميع جزئيات الحكم، وذكر ابن النجار عن المرجحين للخاصة أنها أرجح لتصريحها بالحكم.

(٤) ذكر القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦ أن من المرجحات التي تعم فروعها أنها إذا لم تعم فروعها تكون بقية الفروع معللة بعلة أخرى، وتعليل الأحكام المستوية بعلل مختلفة مختلف فيه، والمتفق عليه أولى.

للأخرى في جميع الإفادة؛ لأنها في إفادة الحكم الشرعي كهي [١]، وتلك [٢] وإن أفادت التخصيص فهذه قد أفادت ثبوت ما يقتضيه العموم بظاهره، ووجوب إجرائه على ظاهره وحقيقته، وهذا حكم زائد، وقد استبدت [٣] بشهادة العموم له.

والجواب عن الثاني: أن المزيلة إنما [٤] وجب ترجيحها على الأخرى لأنها أفادت ما أفادته الأخرى، واختصت بفائدة أخرى وهي زوال ما كان ثابتا؛ لأن إفادة الإزالة تتضمن ثبوت المزال قبل ورود الإزالة، وليس هكذا سبيل العلة المخصصة للعموم؛ لأنّا قد بيّنا أن المطابقة له قد تناولها في الإثبات وفي الإفادة، بل هي أدخل في الإثبات؛ لأنها تثبت المراد بالعموم، والأخرى تنفي أن يكون حكمها مرادا به [٥].

* *

(١) في (أ): لهي.

(٢) في (ج): فتلك.

(٣) أي: انفردت.

(٤) سقط من (ج): إنما.

(٥) في (ب)، و(ج): للعموم؛ لأنها لا تفيد إثباتاً بتة، وإنما تفيد عند المعتل بها أن الله تعالى لم يرد بالعموم الحكم الذي تناولته بالتخصيص، فالمستفاد بها على الحقيقة هو ما كان معلوماً بالعقل من النقل. وفي (ب): من النفي.

مسألة
[الترجيح في العلل]

قد ذكرنا فيما تقدم الخلاف في الخبرين إذا كان أحدهما موجبا للحد والآخر مسقطا له، وكذلك إذا كان أحدهما موجبا للعتاق والطلاق والآخر مسقطا لهما، والخلاف في العلتين كالخلاف في الخبرين في هذا الباب، وقد ذكرنا ما يحتج به من يقول: إن الخبر الموجب لإسقاط الحد يجب أن يرجح على الخبر الموجب لإثباته، وذلك بعينه هو الذي يعتمد في أن العلة المسقطة للحد أولى من العلة التي تثبته، والكلام على ذلك هو ما أوردناه هناك، فلا وجه لإعادته [1].

فأما العلة المثبتة للعتاق فإنها يجب أن تكون أولى من العلة المسقطة ل ه؛ لأنه حكم شرعي طارئٌ [2] على الرِّق، فالمثبت له يجب ترجيحه.

* *

---

(١) أحال المصنف الخلاف في ترجيح العلة الموجبة أو النافية للحد والطلاق والعتاق على ما سبق بحثه في تعارض الأخبار في ذلك في الجزء الأول.ينظر ما يتعلق بهذه الثلاثة: التبصرة ص ٤٨٥، ٤٨٧، والمعتمد ٢/ ٦٨٣، ٨٤٩، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٦٨٩، ٦٩١، ٧٣٤، وروضة الناظر ص ٣٩١، الأحكام للآمدي ٤/ ٢٦٣، شرح اللمع ٢/ ٩٦٢، ٩٦٣، المحصول ٢/ ٢/ ٥٨٩، إرشاد الفحول ص ٢٨٣، إحكام الفصول ص ٧٦٧، ٧٦٩، واللمع ص ٦٨، والمسود ص ٣٧٧، والتمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٢٣٥، والبناني على جمع الجوامع ٢/ ٣٦٨، ٣٦٩، وغيرها.

(٢) في (أ)، و(ج): طار.

فصل

إن قال قائل: ما ذكرتم من الخلاف في التراجيح فإنه إنما يثبت بعد ثبوت أصل الترجيح، فما الدليل على ذلك؟ ولم لا يجوز أن يكون الاعتبار في تعليق الحكم بالعلة هو بقيام الدلالة على صحة كونها علة، فإذا ثبت ذلك لم يعتبر في تعليق الحكم بها حال علة أخرى منافية لها في مزيد القوة أو نقصانها [١]؟

قيل له: الذي يدل على صحة اعتبار الترجيح في العلل أنه قد ثبت أن الفروع الاجتهادية الحقُ غير متعين فيها [٢]، وإنما كُلِّف كل واحد من المجتهدين أن يعمل فيها بما يوجبه غالب الظن الحاصل عن الأمارة، وتُعبِّد بأن يعتبر الأشبه فيما يجمع به بين الفرع والأصل ويثبته للفرع من حكم الأصل، وكما يُتعبد بغالب الظن في ذلك، فلا يمتنع أن يُتعبد [٣] بما هو أغلب الظنون عنده، وقد ثبت اعتبار هذا في طريقة القياس بفعل الصحابة [٤]. وقد علمنا أن غلبة الظن قد تتزايد [٥] بأمور تنضاف إلى الأمارة، وهذا معلوم عند العقلاء فيما يتعلق بأمور الدنيا.

وإذا ثبتت هذه الجملة عُلم أنه لا يمتنع في العلتين - وإن تساوتا في حصول غالب الظن بتعلق الحكم بكل واحدة منهما - أن تنضاف إلى إحداهما فيما يتعلق بطريقها [٦] وما يجري مجرى ذلك أمور تقتضي تزايد قوة الظن في تعلق الحكم بها

---

(١) في (ج): أو نقصها.

(٢) سقط من (ج): فيها.

(٣) في (أ): وكما تعبد بغالب الظن في ذلك على الحكام فقد تعبد.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): بفعل الصحابة.

(٥) في (أ): يتزايد.

(٦) في (أ): بطريقهما.

ما لا ينضاف إلى الأخرى ولا يحصل لها [١]، فيلزم المجتهد تعليق الحكم بها دون الأخرى، لتزايد قوة الظن بصحة الحكم الموجَب عنها [٢].

«**فإن قيل**: لسنا ننكر جواز تزايد قوة الظن لقوة الأمارات، ولكن من أين أن ذلك معتبر في الاجتهاد؟!

والجواب: أنه» [٣] قد ثبت عن الصحابة اعتبار ما يجري هذا المجرى؛ لأن المعلوم من كل واحد منهم أنه إنما كان يعتبر في الحكم الذي يذهب إليه ويخالف فيه غيره قوة اجتهاده عنده، وما حصل من تزايد غلبة الظن فيما اختاره ما [٤] لم يحصل لمن خالفه على موجب ظنه، وإذا كان هذا هكذا ثبت اعتبار الترجيح. «وقد ثبت أن الواحد منهم كان يرجع عن قوله إلى قول آخر ويترك اجتهاده الأول لاجتهاد ثاني، ولا وجه لذلك إلا اعتبار الترجيح» [٥].

فإن قال قائل: إذا كان حصول تزايد العدد في إحدى [٦] البينتين إذا تعارضتا [٧] لا يوجب ترجيحها على الأخرى، فما أنكرتم من أن يكون اختصاص إحدى العلتين بأمر يقتضي قوتها لا يوجب ترجيحها على الأخرى؟!

قيل له: الفصل بين الموضعين ظاهر، وهو أن المعتبر في باب الشهادات ليس هو تزايد غلبة الظن، وإنما المعتبر فيها حصول الظن عند عدد مخصوص من الشهود

---

(١) في (أ): بها.

(٢) في (ج): منها.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٤) كذا في جميع المخطوطات. ولعل الصواب: مما. والله أعلم.

(٥) وبذلك يكون دليل الأخذ بالأرجح والاشتغال بالترجيح إجماع الصحابة وموافقا للعقل. وسقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٦) في (ج): أحد. مصحفة.

(٧) في (أ): تفاصتا. مصحفة.

قد [١] حصلت فيهم صفات مخصوصة، ولا اعتبار بغير ذلك، فإذا حصلت هذه الشروط في البينة كان سبيلها ((سبيل البينة الأخرى في باب الحكم، وإن كانت تلك تختص بما يوجب مزيد قوة الظن، وليس هكذا سبيل العلل التي تثبت بها الأحكام من طريق الاجتهاد،؛ لأنّا قد بيّنا أن الاعتبار في ذلك بمراعاة الأشبه فيما به يُرد الفرع إلى الأصل عند المجتهد، وأن لتزايد [٢] قوة الظن تأثيرا فيه.

فإن قال: إذا كانت العلة يصح تعليق الحكم بها بحصول غالب الظن عند المجتهد بكونها علة له، فما المانع من تعليقه بها إذا عارضتها علة أخرى، ((وغالب الظن جاصل في كونها علة كما كان)) [٣]، وما الفصل بين أن تكون منفردة وبين أن تكون معارضة في هذا الباب؟!

قيل له: ((لا يمتنع أن يقترن [٤] بها غالب الظن في حال الإنفراد، فإذا قابلها غيرها تغيّرت حالها في غالب الظن، فينفصل حكمها وهي منفردة عن حكمها وهي مقابَلة)) [٥]، والفصل في ذلك يحصل من وجوه:

منها: أنها إذا عارضتها علة أخرى ضعف عند المجتهد الظن الذي كان حاصلا له قبل حصول المعارضة، فلا يسلم ما كان حصل له من غلبة الظن عند انفرادها عن المعارضة.

ومنها: أنه لا يمتنع أن يبطل ذلك الظن الذي كان تعلق بها إذا عارضتها أخرى [٦].

---

(١) في (ب)، و(ج): وقد.

(٢) في (أ): تزايد.

(٣) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٤) في (أ): يعنوّن.مهملة، ولعل الصواب ما أثبت أو نحوها.

(٥) سقط من (ب): ما القوسين.

(٦) سقط من (ب): أخرى.

ومنها: أن غالب الظن كان مقصورا عليها قبل المعارضة، وعند حصولها يصير الظن مشتركا بينهما.

ومنها: أن انضمام الترجيح إلى إحدى العلتين يجري مجرى المكمل للأمارة فيصيِّر أمارة العلة الأخرى في حكم الناقص، وما يجري هذا المجرى لا يمتنع في الأمارات، وإنما لا يصح في الأدلة.

فكل [١] هذه الوجوه تبين الفرق بين حكم العلة إذا سَلِمت من المعارضة، وبين حكمها إذا لم [٢] تسلم منها.

واعلم ان ما تُرجح به العلة لا بد من أن يكون له مدخل في باب الحكم،؛ لأنه لو لم يكن كذلك لما كان الترجيح بشيء أولى من غيره، فكان يجب أن يصح الترجيح بكل شيء، وهذا قد عرفنا فساده.

وجملة ما يقع به الترجيح إما أن يكون بالأصل [٣]، أو طريق العلة، أو الفرع، أو الأمارة، أو ما يطابق ذلك. والأصل إما أن يكون: الحكم المعلل، وهذا إنما يمكن ترجيح العلة به لشيء يرجع إلى طريقه، وهو ينقسم قسمين:

أحدهما: أن يكون مقطوعا عليه، مثل أن يثبت بالنص الموجب للعلم وما يجري مجراه، والآخر ما يختص به طريقه من مزيد القوة، كاختلاف مراتب الأخبار التي تثبت بها [٤] وما يجري مجراه.

والثاني [٥]: الأصل الذي هو المحكوم فيه وتكون العلة صفة له [٦]، وهذا أيضا

---

(١) في (ب): وكل.

(٢) سقط من (ب): لم.

(٣) في (ب): الأصل.

(٤) في (ب): تثبتها.

(٥) من قيام الأصل، وقسيمه هو قوله: إما أن يكون الحكم المعلل.

(٦) في (ب): الأصل التي تكون العلة صفة له.

إنما يقوى بأن يكون طريق الصفة التي هي علة مقطوعا [١] عليه أو ما يقتضي قوة هذا الطريق.

وأما طريق العلة فأن يكون طريق [٢] ثبوتها مقطوعا عليه كالنص، وما يجري مجراه ويشبه النص [٣]، أو ما يختص به طريقها من مزيد القوة.

وأما الفرع فإنه أيضا ينقسم قسمين:

أحدهما: الحكم المطلوب، وهذا إنما يقوى بأن يكون حكما شرعيا، أو يختص بزيادة شرط شرعي، أو بكونه مزيلا لحكم شرعي، وما يجري مجرى ذلك.

والثاني: ما تكون العلة صفة فيه، وهذا أيضا إنما يقوى بأن يكون طريق ذلك مقطوعا عليه، أو ما يختص به طريقه من مزيد القوة.

وأما الأمارة فإنها تقوى بأن تكون استنباطا للعلة من أصل مقطوع عليه، أو اعتبار القوة تأثيرَ الوصف الذي يجعل علة في الحكم، وما يجري مجرى ذلك.

وأما ما يطابق الحكم فإنه كشهادة الأصول للعلة.

فهذه هي أصول الترجيح، وسائر ضروبها مأخوذ عنها ومنتزع منها.

«واعلم [٤] أن اعتبار الترجيح لا يصح إلا على مذهب من يقول بأن كل مجتهد مصيب فيما يؤدي اجتهاده إليه، وأن الحق غير متعين فيما اختلف فيه المجتهدون. فأما من يذهب إلى أن الحق متعين من هذه الأقاويل وأن عليه دليلا، فإنه لا يصح الترجيح على مذهبه،؛ لأن الحكم إذا دلت الدلالة على صحته وقع العلم به، وإذا

(١) في (ب): طريق كون الصفة مقطوعا عليه.

(٢) في (ب): وأما العلة فإنها تقوى بأن يكون طريق.

(٣) سقط من (ب): ويشبه النص.

(٤) في (أ): فإذا علم.

علم ذلك علم بطلان ما يعارضه وينافيه، فلا يحتاج إلى الترجيح بل لا يصح))[١] ذلك.

فإن قيل: لا يمتنع أن يتضح الدليل بالترجيح!

فالجواب: أن الدليل المقطوع عليه لا بد من أن يكون مستقلا بنفسه في أن النظر فيه يوجب العلم بالمدلول، وهذا يغني عن تشييده بغيره، ويمنع من حاجته إلى الترجيح.

فإن قيل: ألستم تقولون في بعض الأدلة: إنه أوضح من دليل آخر؟!

فالجواب: أن المراد بذلك أن الفهم إليه أسرع، أو الشّبه فيه أقل، وليس المراد به أن دليلا يكون أوضح[٢] من دليل، أو يكون في الأدلة ما لا يستقل بنفسه ويحتاج إلى تشييده بغيره، وهذا بيّن.

* *

---

(١) سقط من (ج): ما بين القوسين.

(٢) في (أ): أرجح. لعلها تصحفت.

مسألة
[الاستحسان في مسائل الاجتهاد]

اختلف أهل العلم في القول بالاستحسان في مسائل الاجتهاد [١]:

فمنهم من منع منه، وهو قول الشافعي [٢] وأصحابه وبشر المريسي.

ومنهم من ذهب إلى صحته، وذلك قول أصحاب أبي حنيفة [٣] رحمه الله، وإليه ذهب الشيخ أبو عبد الله.

---

(١) لم تتوارد أقوال المجيزين للاستحسان والمانعين على محل واحد، ولذا لا يتصور وجود خلاف معنوي بينهم إلا في صورة واحدة، وهي القول الذي يلزم عليه تخصيص للعلة؛ لأن بعضهم يمنع تخصيص العلة كما تقدم. وأما من حيث اللفظ اعترض بعضهم على تسميته استحساناً؛ لأنه لا يخرج عن العمل بالراجح من الأدلة عند التعارض، فقالوا: إفراده باسم خاص ليس بوجيه.

أما ما ينسب للإمام أبي حنيفة رحمه الله ونقله عن الشافعي وبشر المريسي على ما في شرح اللمع ٢/ ٩٦٩، والتبصرة ص ٤٩٢، وهو: ((ترك القياس لما استحسنه الإنسان من غير دليل)). فهو باطل بإجماع الأمة قبله وبعده. وكفَّر الغزالي في المنخول ص ٣٧٥ قائله والمتمسك به. وقال في المستصفى ص ٢٤٩ من عجز من أصحابه عن نصرة الاستحسان فسره بما يتوافق مع رأي الجمهور، ونفوا ما ينسب للإمام وأنكروه، فهو مجمع على بطلانه حتى من أصحابه. وما نسب إليه قد يشهد إلى أنه كان يقول به تأليف الشافعي كتابه الموسوم بإبطال الاستحسان. وما ذكره من إبطال الاستحسان في رسالته ص ٥٠٣ – ٥٠٨ وقال فيه قولته المشهورة: ((من استحسن فقد شرع))، ويشهد لذلك ما نقل عن الإمام في مسألة شهود الزوايا أنه قال: ((القياس أن لا يجب الحد لكن أستحسن أن يرجم)). وينظر المبسوط ٩/ ٦١، وأصول السرخسي ٢/ ٢٠٣.

(٢) الذي منع منه الشافعي على ما في الرسالة ص ٥٠٣، وفي كتاب إبطال الاستحسان المطبوع مع الأم ٧/ ٢٦٧ ط بولاق هو الاستحسان في غير دليل وهو المنسوب لأبي حنيفة رحمه الله. لأنه ورد عنه استعمال الاستحسان، كقوله في المتعة: أستحسن أن تكون ثلاثين درهماً، وأستحسن أن تثبت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام، وأستحسن أن يترك للمكاتب شيء من نجوم الكتابة.

(٣) اختلفت عبارات أصحاب أبي حنيفة والحنابلة في الاستحسان المعتد به عندهم. فحَدَّه أبو يعلى على ما في التمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٩٣ ((بأنه ترك حكم إلى حكم هو أولى منه)). وهو قريب مما نقل عن

واختلف القائلون به في حده:

فمنهم من قال: «**إنه ترك قياس إلى قياس آخر على سبيل الترجيح**».

ومنهم من قال: «**إنه تخصيص العلة بأي وجه من الوجوه كان**».

والذي حصَّله الشيخ أبو عبد الله في معناه أنه: «**العدول عن أن يُحكم في الشيء بحكم نظائره لدلالة تخصه**»[1].

قال: ولا فصل بين أن تكون الدلالة التي لأجلها وقع العدول ظاهر الكتاب أو السنة أو الإجماع، قولا أو عملا، أو القياس أو الاستدلال أو الاجتهاد، بعد أن يكون أقوى مما لأجله حكم في نظائره بخلاف حكمه وأولى منه[2].

ولا فصل أيضا في المعدول عنه بين أن يثبت بظاهر الكتاب أو السنة، أو القياس أو الاجتهاد، وذكر لذلك نظائر كثيرة:

منها: ما قالوه من أن القياس يوجب فيمن يحلف بأن ما يملكه صدقة في المساكين، أو أن أمواله صدقة فيهم، أن لا يكون بينهما فصل في وقوع ذلك على جميع

أبي الحسن الكرخي، وأبي عبد الله البصري، وينظر في حد الاستحسان وخلاف العلماء فيه: الأحكام لابن حزم ٦/ ١٦، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣١٩، التوضيح على التنقيح ٢/ ٨١، شرح تنقيح الفصول ص ٤٥١، اللمع ص ٦٨، المعتمد ٢/ ٨٣٨، إحكام الفصول ص ٦٨٧، البرهان ٢/ ١٣٦٢، منتهى ابن الحاجب ص ٢٠٧، الأحكام للآمدي ٤/ ١٥٦، جمع الجوامع مع البناني ٢/ ٣٥٣،التمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٨٧، شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٢٧، المحصول ٢/ ٣/ ١٦٦، إرشاد الفحول ص ٢٤٠، الإبهاج ٣/ ١٨٨، روضة الناظر ص ١٦٧، وغيرها.

(١) نقله أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٨٤٠ عن أبي الحسن، وضعفه بأنه يلزم عليه أن العدول عن العموم إلى التخصيص يكون استحساناً، ويلزم عليه أن يكون القياس الذي يعدل إليه عن الاستحسان استحسانا.وقال: ينبغي أن يقال: ((الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه، وهو في حكم الطارئ على الأول))، وقد أجاد الغزالي في المنخول ص ٣٧٥ حيث ذكر أربع صور للاستحسان يدل عليها تعريف أبي الحسن الكرخي.

(٢) في (أ): أولى.مصحفة.

ما يملكه، إلا أنهم استحسنوا أن يكون قوله: أموالي صدقة محمولا على أموال الزكوات دون سائرها، لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، فعدلوا في هذا الموضع عن الأصل إلى ما قالوا به استحسانا لأجل هذا الظاهر [١]، وقوَّوه [٢] على الأصل الموجب للتسوية بين المسألتين [٣].

ومنها: أن القياس يوجب أن يكون حكمُ مَن سَبَقَه الحدثُ حكمَ المتعمد [٤] في فساد صلاته، من حيث كان المحدِث المتعمد وغير المتعمد سواء في المنع من الدخول في الصلاة مع حصوله، إلا أنهم استحسنوا القول بأن من سبقه الحدث لا تبطل صلاته [٥]، لأجل الخبر الوارد في ذلك [٦]، وكذلك الصائم إذا أكل ناسياً، فإن القياس يوجب فساد صومه، إذ لا فرق فيما ينافي وجود الصوم بين أن يكون واقعا باختيار الصائم، أو بغير اختياره في إفساد الصوم كالحيض وغيره، إلا أنهم

---

(١) تخصيص قول من قال: ((أموالي صدقة)) على سبيل الحلف أو النذر بقوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾، فيحمل على المال الزكوي. نسبه ابن قدامة في المغني ٩/ ٨ لأبي حنيفة، وقال: وعنه في غيره روايتان، أحدهما: لا يلزمه شيء من غير الزكوي. والثانية: يلزمه. ونقل عن الشافعي والنخعي وعثمان البتي أنه يتصدق بماله كله.

(٢) في (ج): وقوة. مصحفة.

(٣) في (ج): المسلمين. مصحفة.

(٤) في (أ): المعتمد.

(٥) انظر فتح القدير مع شرحه لابن الهمام ١/ ٣٧٧، والمحلي لابن حزم ٤/ ١٥٣، وانظر كتاب الأصل لمحمد بن الحسن ١/ ١٦٨، ولكن يشترط أن لا يتكلم فإن تكلم استأنف.

(٦) الخبر الوارد في ذلك رواه الدار قطني في باب الوضوء من الخارج من البدن ١/ ١٥٥، والبيهقي في السنن الكبرى ٢/ ٢٥٥، من حديث ابن جريج عن أبيه بلفظ: ((إذا قاء أحدكم أو قلس أو وجد مذياً وهو في الصلاة فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته)). وانظر اللباب في الجمع بين السنة والكتاب ١/ ٢٩٩.

استحسنوا القول بأنه لا يفسد صومه لأجل الخبر، وتركوا القياس فيه [(١)].

ومنها: أن القياس يوجب فساد سَلَم الموزون في الموزون وإن كان رأس المال ثمنا، من حيث كانت إحدى علتي الربا - وهي الوزن - حاصلة فيه، إلا أنهم استحسنوا تخصيص جواز ذلك لأجل الإجماع [(٢)]، وكذلك القول في الاستصناع ودخول الحمام بالأجرة، فإنهم قالوا: إن ما يجري هذا المجرى من الإجارات يكون فاسدا لما يدخله من الجهالة، إلا أنهم استحسنوا تخصيص جواز ذلك لاتفاق الناس على العمل به [(٣)].

ومنها: أن القياس يوجب جواز عقد السَّلَم وإن حصل الافتراق من دون قبض العين التي هي رأس المال؛ لأنه ليس بصرف، وإنما هو عين بدين، إلا أنهم أفسدوا هذا العقد استحسانا لدليل يخص هذا الموضع، وهو أنه قد ثبت "النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان". ولم يستثن [(٤)] منه إلا السلم، وقد ثبت أن السلم والسلف من

---

(١) أكثر العلماء يوافقون الحنيفة في أن الأكل ناسياً لا يفطر للحديث المتفق عليه عن أبي هريرة: ((إن أكل أحدكم أو شرب ناسياً فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه)). ونقل الخلاف عن ربيعة ومالك في المغني لابن قدامة ٣/ ١١٦، وانظر رأي المالكية في التفريع لابن الجلاب ١/ ٣٠٥، والمهذب للشيرازي ١/ ١٩٠، ومواهب الجليل من أدلة خليل ٢/ ٣٧.

(٢) انظر الأصل لمحمد بن الحسن ٥/ ٢.

(٣) الِاسْتِصْنَاعُ هُوَ: أَنْ يَسْتَصْنِعَ عِنْدَ الرَّجُلِ خُفَّيْنِ، أَوْ نَعْلَيْنِ، أَوْ قَلَنْسُوَةً، أَوْ نَحْوَهَا، وَيُسَمِّي الثَّمَنَ، وَيَصِفُ لَهُ الْعَمَلَ. فَكَانَ الْقِيَاسُ عِنْدَهُمْ أَنْ لَا يَجُوزَ لِأَنَّهُ بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ. والأمة مجمعة على جوازه إلا ما يحكى عن عبد الرحمن الأصم، مع أن القياس عدم الجواز لوجود الجهالة. وذلك لعدم صلاح الحياة واستمرارها إلا بذلك، لتعذر تعلم كل إنسان كل الصناعات أو بذلها لمن يريدها مجاناً. وانظر في ذلك المغني ٥/ ٤٣٣، ٤٦٣، وروضة الطالبين ٥/ ١٩٤، الفصول في الأصول (٤/ ٢٤٩).
وأما بالنسبة لأجرة الحمام، فالأصل أنها إجارة فاسدة لعدم معرفة مقدار الماء ومدة المكث، وإنما أباحها الجمهور لعُرْفٍ اتفق عليه الناس وأُقِرَّ في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم.

(٤) في (أ): فلم يستثنى.

طريق العبارة واحد، فإذن المستثنى من هذا الأصل ليس إلا ما ينطلق عليه اسم السلف، وذلك لا يصح إلا بحصول القبض في حال العقد [١]

وقد أورد [٢] مسائل كثيرة سوى هذه تركنا ذكرها تجنبا للإطالة.

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

[**الأول**]: **منها**: أن القول بما يستحسنه الإنسان هو قول من طريق الشهوة والهوى؛ لأن ما يهواه الإنسان فإنه يوصف بأنه يستحسنه، وإثبات الأحكام بما يجري هذا المجرى لا يصح، وحكوا عن القائلين بالاستحسان أنهم حكموا بصحة ما أثبتوه استحسانا منهم، من غير دلالة ولا حجة [٣].

و[**الثاني**]: **منها**: أن المقول به من طريق الاستحسان لا يخلو من أن يكون مقولا بحجة أو بغير حجة، فإن كان مقولا بغير حجة فلا خفاء بفساده، وإن كان مقولا بحجة فيجب أن يكون سبيله سبيل سائر الأحكام الثابتة بالحجج والأدلة، فلا [٤] معنى لتميُّزه عنها بأنه مقول من طريق الاستحسان [٥].

و[**الثالث**]: **منها**: أن ما يستحسنه الإنسان لو كان حقا لوجب أن تكون جميع المذاهب الفاسدة التي يستحسنها أربابها كمذهب الخوارج وغيرهم حقا، فإذا بطل هذا ثبت أن الاستحسان لا يجوز أن يكون طريقا إلى الحق.

---

(١) انظر رأي محمد بن الحسن في الأصل ٥/ ١٨، ٢٥، وانظر المهذب للشيرازي ١/ ٣٠٧، ووافق الشافعية الحنفية على عدم جواز تأخير قبض رأس المال عن المجلس.

(٢) يقصد: الشيخ أبا عبد الله.

(٣) لم ينسب الاستحسان الذي هذه صفته إلا للإمام أبي حنيفة، وأتباعه ينكرون هذه النسبة له.

(٤) في (ب)، و(ج): ولا.

(٥) وعلى الدليل الثاني يظهر أن النزاع مع الحنفية أنفسهم لماذا خصوا ما عدل فيه عن نظائره لحكم أقوى باسم الاستحسان، مع أن كل الشرع مبني على الأخذ بالراجح.

و[الرابع]: منها: الاعتراض على ما يجعله أهل الاستحسان دليلا على الحكم الذي قالوا به من طريق الاستحسان وعدلوا فيه عن نظائره، وذهبوا إلى أنه أقوى من دليل الأصل المعدول [١] عنه، ومنازعتهم في كونه [٢] دليلا أو كونه أقوى مما عدل لأجله عنه، وإيراد ما يجري مجرى التشنيع بأن يدعا عليهم أنهم حكموا بالحكم الذي ثبت بالدليل في موضع دون موضع [٣].

والذي يدل على القول بصحة الاستحسان: أن المخالف في ذلك لا يخلو من أن يكون مخالفا فيما يتعلق بالمعنى، أو يتعلق بالعبارة، والخلاف في المعنى مع ما حصلناه من معنى الاستحسان وبيناه من المراد بذلك لا يخرج عن أقسام:

إما أن يَمنع من ذلك، من حيث يذهب إلى أن العلل وسائر الأدلة الشرعية لا يصح تخصيصها، وإثبات الحكم من طريق الاستحسان لا يتم إلا بذلك، وهذا قد دللنا على صحته فيما تقدم.

أو يقول: إن الترجيح في الأدلة الشرعية وتقوية بعضها على بعض لا يصح، وهذا أيضا قد دللنا عليه وبيّنا صحته.

أو يخالف فيما يعتبره في ترتيب الأدلة وتقديم بعضها على بعض، وهذا أيضاً قد بيّنا [٤] الطريقة فيه، ودللنا على صحة ما نذهب إليه منها.

وإذا ثبتت هذه الأصول صح ما نذهب إليه من معنى الاستحسان، وبطل كل خلاف فيه من جهة المعنى [٥].

---

(١) في (ب)، و(ج): للعدول.

(٢) في (ج): لكونه.

(٣) هذا فيه إشارة لتركهم العمل بمثل حديث المصراة.فلم يتركوا الأصل وهو وجوب الضمان بالمثل لأجل الدليل الأقوى، وهو الحديث المتفق عليه.

(٤) في (أ): وهذا قد بينا أيضاً.

(٥) القائل بعدم جواز الاستحسان يُسَلِّم التخصيص في سائر الأدلة، لكنه لا يسلم بتخصيص العلل. وقد تقدم الخلاف في ذلك في مسألة تخصيص العلة، وبهذا لا يتحقق نفي الخلاف من جهة المعنى.

وأما الخلاف في العبارة فإنه يسهل إذا سلم المعنى، وجملة الكلام فيها أنه إذا ثبت بما بيناه أن ما نريده بالاستحسان - وهو ((العدول في حكم بعض المسائل عن حكم نظائره لدليل يخصه))، وهو [١] أقوى من الدليل الذي تعلق به الحكم المعدول عنه في نظائره - طريقة معقولة صحيحة في الاجتهاد، لم يمتنع أن يعبر عنها بعبارة يختارها لهذا الضرب من الاجتهاد، ويميزه [٢] بها عن سائر ضروبه وأقسامه [٣]، ولا مانع يمنع من استعمال هذه العبارة فيه، بل حقيقتها تقتضي صحة استعمالها في ذلك؛ لأن من علم حسن الشيء فإنه يوصف بأنه مستحسن له، كما أن من علم قبحه فإنه يوصف بأنه مستقبح له، وعلى هذه الطريقة يصح وصف الله تعالى بأن الإيمان حسن عنده وأنه مستحسن له، وأن الكفر قبيح عنده وأنه يستقبحه، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله: ((ما رءاه المسلمون حسنا فإنه حسن عند الله)) [٤].

فقد صح [٥] بهذه الجملة ثبوت القول بالاستحسان من طريق المعنى والعبارة جميعا.

---

(١) في (ب)، و(ج): وهذا.

(٢) في (أ): وتميزه. وفي (ج): وتمييزها عن.

(٣) قد يرد نفاة الاستحسان أنه لا يخرجه (على ما وصفتموه) عن الأدلة الشرعية التي ثبتت أسماؤها واستقر الاصطلاح عليها. فوضع اسم جديد لها يبلبل الأفكار ويُشعِّب المصطلحات.

(٤) ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح" قال الحافظ الزيلعي غريب مرفوعا ولم أجده إلا موقوفا على ابن مسعود وله طرق بلفظ: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رأوه سيئا فهو عند الله سيئ" أخرجه أحمد المسند ١/ ٤٩٣ ح ٣٥٩٩ والحاكم في المستدرك ٣/ ٧٨، ٧٩، ومن طريق آخر بلفظ: "..وما رأوه قبيحا فهو عند الله قبيح" أبو داود الطيالسي برقم (٢٤٦) ص ٣٣ ط. الهند، وأبو نعيم في الحلية والبيهقي في المدخل ص ٨، وفي الاعتقاد ص ١٦٢. وأخرجه الطبراني في الكبير ٩/ ١١٨. انظر نصب الراية ٤/ ١٣٣ وانظر في تخريجه كشف الخفاء ٢/ ٢٦٣، والمعتبر للزركشي ص ٢٣٤.

(٥) في (ب)، و(ج): فقد بان.

فإن قال قائل: إذا كان الاستحسان عندكم هو العدول إلى حكم الدليل الذي هو أقوى من غيره عما يوجبه ذلك الغير في نظائره، فيجب أن يكون الاستحسان هو المعمول به والمقدم على غيره أبدا، وليس هكذا مذهبكم! لأنكم تقولون: إنّا كما نترك القياس للاستحسان فقد نترك أيضا في بعض المواضع الاستحسان للقياس، وهذا على موضوعكم يقتضي العدول عن الأقوى، والأولى إلى الأضعف [(١)]؟!

قيل له: قد أجاب الشيخ أبو عبد الله عن هذا السؤال بأن الغرض بذلك أن ما من حقه أن يكون استحسانا من حيث اقتضى العدول في حكم الشيء عن حكم نظائره، فكان [(٢)] أقوى مما أوجب الحكم فيها، وكان يجب العمل بموجبه لولا معارضة قياس هو أقوى منه له، فإنّا نتركه ونعدل عنه لأجل هذا القياس، وإذا كان الغرض بذلك القول ما بيناه سقط الإلزام؛ لأنّا قد بيّنا الوجه الذي لأجله وصفناه بأنه استحسان، وبيّنا ما لأجله انتقلنا إلى حكم القياس الآخر، وأن الذي انتقلنا إليه هو أقوى وأولى مما انتقلنا عنه.

فإن قال: الإلزام باق؛ لأنكم ذكرتم أن الموصوف بالاستحسان هو الدليل الأقوى والأولى، والآن [(٣)] فقد جعلتم غيره أقوى منه وعبّرتم عنه بالقياس دون الاستحسان [(٤)]!!

---

(١) هذا الاعتراض يتوجه للتسمية من جهة العبارة؛ لأنهم لو تركوا الأمر وذهبوا لترك المرجوح إلى الراجح، لم يلزمهم هذا الاعتراض.

(٢) في (أ): وكان.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): والآن.

(٤) لا شك أن الاعتراض لا يزال باقٍ، حيث أنه فهم من جميع العبارات الواردة عنهم في الاستحسان أنه ترك دليل لما هو أقوى منه. فكل العبارات تدل على أن الاستحسان دائماً أقوى من المتروك، فكيف يقولون بترك الاستحسان للقياس؟!

قيل له: ليس الأمر كما قدّرته؛ لأنه ليس معنى الاستحسان عند القائلين بـه أنـه أقوى وأولى من غيره، فيلزمهم أن يصفوا كل دليل هو أقوى عندهم من غـيره بأنـه استحسان. ألا ترى أن جميع ما يستدلون به على مذهبهم هو أقوى عندهم من أدلـة مخالفيهم، ولا يصفون جميع ذلك بأنه استحسان، وإنما يصفون بذلك الدليل الأقوى إذا كان قد تضمن العدول المخصوص عن حكم نظائر مدلوله. وهذا يبـين سـقوط السؤال.

فإن قال: فَلِم [1] قلتم: إن حقيقة الاستحسان تفيد المعنـى الـذي أومـأتم إليـه، وهو العلم بحيسن الشـيء؟!

قيل له: لأن الاستحسان إنما يستعمل على وجوه محصورة:

منها: العلم بحسن الشـيء.

ومنها: الظن بحسنه.

ومنها: الإخبار بذلك عنه.

ومنها: الاستحلاء للشـيء. واستعمال ذلك بمعنى العلم بحسن الشـيء، فإنـه مستمر ومطَّرد [2]، واستعماله على الوجوه الأُخر [3] غير مستمر ولا مطرد، وإنـما [4] يستعمل ذلك في موضع دون موضع.

فإن قال: إذا كان عندكم أن ما يثبت بالاستحسان طريقه الاجتهاد دون القطـع والعلم، فكيف يصح أن تقولـوا: إن اسـتعمال لفظـة الاستحسـان فيـه تجـري عـلى حقيقتها؟

---

(١) في (أ): لم.

(٢) يعني بوصفه أنه مستمر ومطرد: أنه حقيقة في المعنى؛ لأن من علامات الحقيقة الاطراد.

(٣) في (ج): الوجه الآخر.

(٤) في (أ): فإنما.

قيل له: الحكم الذي يثبت بالاستحسان وإن كان طريقه يستند إلى الظن فوجوبه معلوم للمجتهد؛ لأنه يقطع، وقد أدّى اجتهاده إليه على أنه لازم له، فإذاً لم يستحسن إلا ما أفاد العلم [1] بحسنه من الوجه الذي بيناه.

والجواب عن الوجه الأول [2] من وجوه:

منها: أنّا قد بينا أن المستفاد من الاستحسان على الحقيقة هو العلم بحسن الشيء، وأن الاستقباح هو العلم بقبحه، وأن استعمال ذلك على غير هذا الوجه توسعٌ، وأكثر ما في الباب أن تكون هذه العبارة مفيدة لهذا الوجه ولسائر الوجوه، من الإخبار بحسن الشيء أو اعتقاد ذلك، أو الاستحلاء للشيء والشهوة له، ولو أفادت جميع هذه الوجوه لكان حملها على وجه واحد وهو الاستحلاء والشهوة والهوى [3] باطلا، وهذا يفسد اعتراضهم على القول بالاستحسان بأنه إنما يفيد القول من جهة الشهوة والهوى [4].

ومنها: أن الاعتراض على المذهب بما يجري مجرى العبارة لا يصح، وإنما يجب أن تعتبر صحته وفساده من جهة المعنى، فإذا دل الدليل على صحة المعنى المقصود بالعبارة لم يؤثر في ذلك كون العبارة فاسدة.

ومنها: أن القائلين بالاستحسان إذا بيّنوا غرضهم بهذه العبارة، فالعدول عن

---

(١) هذه الدعوى - وهي أنه لا يستحسن إلا ما أفاد العلم - غير مطابقة للواقع، والفروع التي استحسن فيها الحنفية تشهد بذلك، مثل مسألة شهود الزوايا، ومن شهدا على ثور أنه مسروق فشهد أحدهما أنه أبيض والآخر أنه أسود.

(٢) هذه الأجوبةعن أدلة من منع من القول بالاستحسان وهم الشافعية والمريسي.

(٣) في (ب)، و(ج): والهوى والشهوة.

(٤) هذا الجواب دعوى بدون دليل.كان الواجب عليه أن ينقل عن العرب ما يدل على أنهم كانوا يستعملونه في ما ادعاه.

مكالمتهم في الغرض الذي أظهروه وأبانوا عنه إلى الاشتغال بالكلام في العبارة ليس من طرائق [١] أهل التحصيل [٢].

ومنها: أن هذا الجنس من الاعتراض يجري مجرى اعتراض نفاة القياس على مثبتيه، بأن القول بالقياس هو القول بإثبات الحكم من طريق الحدس والتبخيت والظن دون العلم، وأن "أول من قاس إبليس"، فيجب أن يكون القياس كله فاسدا، ومما يشبه هذا من العبارات التي لا محصول لها [٣].

فأما حكايتهم عن القائلين بالاستحسان أن القول المقول به من طريق الاستحسان هو الذي لا دليل عليه، فإنها ضربٌ من التخليط؛ لأن أعيان أصحاب أبي حنيفة وصدورهم في العلم إذا صرحوا بأن المراد بالاستحسان على مذهبهم غير ما حكوه، وأن ذلك لا يجوز اعتقاده والعمل به. فإضافة [٤] ذلك إليهم مما يمنع منه الدين.

وأيضا فمن المعلوم الذي لا يشتبه [٥] أن أصاغر أهل العلم ومن شدا [٦] طرفا منه لا يعتقدون ما يجري هذا المجرى ولا يسوغون العمل به، فكيف من بلغ رتبة هذه الطبقة في الفضل والعلم؟! فقد كان من سبيل من حكى هذا المذهب عنهم

---

(١) في (ج): طريق.

(٢) قوله: كون الاشتغال بالكلام في العبارة ليس من شأن أهل التحصيل ليس بِمُسلَّم، ولكن الأهم هو الخلاف في المعنى.

(٣) شتان بين المسألتين، فأدلة إثبات القياس على منكريه تفيد العلم بكون القياس حجة لمن تجرد للحق. وأين أدلة إثبات الاستحسان من ذلك؟!

(٤) في (أ): وإضافة.

(٥) في (ج): لا يشبه.

(٦) شدا من الشدو، وهو كل شيء قليل من كثير، شدا من العلم شيئا شدوا: أحسن منه طرفا، وشدوت منه بعض المعرفة إذا لم تعرفه معرفة جيدة. لسان العرب، مادة: شدا.

بألفاظ محتملة قرأها لهم [١] أو بَلَغَتْه عنهم، أن يعلم [٢] أنه لا يجوز أن يكون مرادهم بها ما قد وقع العلم بأن أحداً من الفقهاء وأهل العلم لا يذهب إليه، وهو إثبات الأحكام من طريق الهوى والشهوة، دون الحجج والأدلة، فكيف إذا صرح القوم بالبراءة من هذا المذهب [٣]، وبيّنوا المعنى الذي يريدونه بالعبارة التي هي الاستحسان؟!

وأيضا فقد علمنا أن لكل صنف من أصناف أهل العلم مواضعات واختيارات من العبارات هم بها أعرف، فسبيل غيرهم أن يرجع في معرفة الأغراض بها إليهم وأخذها عنهم، ولا يُقَوِّلهم ما تحتمله تلك العبارات مما يتبرأون منه، ويصرحون بأن الغرض بها خلافه.

وهذه الطريقة لا شبهة فيها، وإنما بسطنا هذا الكلام ضربا من البسط؛ لأن المخالفين في هذه المسألة حكوا ذلك وعولوا عليه وأطالوا الكلام فيه.

والجواب عن الثاني: أن الحكم المثبَت من طريق الاستحسان فإنه مثبت بالحجة، ومعدول به [٤] عن دليل إلى ما هو أقوى وأولى منه، كما حكيناه عن شيوخ القائلين بهذا المذهب، إلا أنّا قد عرفنا أن الاجتهاديات لها طرق مختلفة، فلا يمتنع أن يعبر عن طريقة مخصوصة منها بعبارة مخصوصة ولا يعبر بها عن غيرها، وإن كانت

(١) في (أ): لألفاظ محتملة قولها لهم.

(٢) سقط من (أ): أن يعلم.

(٣) دعوى أنه يبعد صدور ما نسب لهم عنه يناقضها إجماع الأمة على عدم ثبوت العصمة لأحد من الأمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.فإذاً قولهم جائز وقوعه عقلاً.وبقي إثباته سنداً، وهذا كان من واجبه أن يطالب به أو يثبت عكسه، ثم هم لم ينسبوا القول إلا لأبي حنيفة، وما نقل عنه في المسألة شهود الزوايا وحكمه بالقطع على السارق إذا شهد عليه اثنان أحدهما وصفه بأنه أسود والآخر بأنه أبيض.يشهد لصحة نسبتهم.والله أعلم.

(٤) سقط من (أ): به.

الحجة حاصلة في جميعها، فإذا كانت الطريقة التي يعبر بها بالاستحسان قد حصل فيها عدول عن مقتضى دليل إلى ما يقتضيه دليل آخر هو أقوى منه وأولى، جاز أن يعبر عنها بعبارة تختصها وتميز بها عن سائر طرق الحجج التي لم يحصل فيها هذا المعنى.

وهذه الطريقة قد سلكها سائر الفقهاء. ألا ترى أنهم يصفون بعض الأفعال الشرعية التي وقع التعبد بها بأنه مستحب دون جميعها لغرض لهم معروف، وإن كان جميع العبادات [١] لا بد من كونه [٢] مستحبا.

والجواب عن الثالث: أن ما ذكروه كلام يتعلق بأعيان المسائل؛ لأنه يشتمل على أن يبين [٣] أن ما عدل أهل الاستحسان عن مقتضاه دليل في نفسه يقتضي العمل بموجبه في غير الموضع المخصوص، وأن الدليل الذي عدلوا إليه وتمسكوا بموجبه فحكموا [٤] فيه بخلاف ما حكموا به في نظائره هو أقوى منه وأولى، وهذا لا يمكن بيانه والكشف عنه إلا بالنظر في أعيان المسائل وطرقها.

فأما [٥] الأصل الذي هو الغرض بالاستحسان فقد دللنا على صحته، وما يدعيه المخالفون من أنهم لم يعدلوا عن دليل إلى ما هو أقوى منه، أو أنهم تركوا أن يحكموا في بعض الأشياء بحكم نظائره من غير دليل يقتضي ذلك، فإنه لا يقدح فيما اعتمدناه، وإنما كان [٦] يسوغ الاعتراض بهذا الجنس والتعلق بما يجري مجرى

---

(١) في (ب): العبارات.

(٢) في (ج): كونها.

(٣) في (ج): لأنه لا يشتمل على أن تبين.

(٤) في (ب)، و(ج): فحكمه.

(٥) في (ج): وأما.

(٦) في (ب)، و(ج): وإن كان.

التشنيع، كإيرادهم مسألة الزوايا [١] في الشهادة على الزنا، وأنهم قد أثبتوا الحد في موضع لا يجب فيه، استحسانا لا عن دليل [٢] يقتضي ذلك لو سلم لهم القوم ما ادعوه.

فأما إذا - قالوا: إنّا لم نعدل في موضع من المواضع إلى حكم، ولم نمنع [٣] من إجراء أحكام [٤] نظائره عليه لدليل، إلا وذلك الدليل [٥] أقوى وأولى أن يُعمل به من الدليل المعدول عنه، ومن شاء أن يكلمنا في أعيان المسائل التي سكلنا فيها هذا المسلك بيّنا له صحة ما ذهبنا إليه ودللنا عليه - بطل جنوح المخالفين إلى ادعاء ما ادعوه، ووضح ما قلناه من أن الصحيح من هذا الباب إنما يتميز من الفاسد بالنظر في أعيان «المسائل. على أنه لو ثبت أن بعض القائلين بالاستحسان قد أخطأ في سلوك» [٦] الطريقة الصحيحة في هذا الباب، فرجح ما لا يجوز ترجيحه، وعدل عما لا يجوز العدول عنه، لَما قدح ذلك في صحة أصل الاستحسان، كما أن القائس إذا غلط في طريقة القياس، وسلك فيه المسلك الذي لا يجوز سلوكه، لم يقدح ذلك في صحة أصل القياس، وهذا بيّنٌ لا لبس فيه [٧]. والله أعلم [٨].

* *

---

(١) مسألة الزوايا المشهورة هي أن يشهد كل واحد من الشهود الأربعة على الزنا أنه رآها في ركن من البيت يطؤها غير الركن الذي رآه فيه الآخر. وهي محكية عن أبي حنيفة. انظر بداية المجتهد - (٢ / ٤٣٩).

(٢) في (ب)، و(ج): في الشهادة على الزنا، وأنهم أسقطوا الحد عما يوجب الدليل الحد فيه، لا لدليل...

(٣) في (أ): يمنع. مصحفة.

(٤) في (ج): حكم.

(٥) سقط من (أ): إلا. وفي (ب)، و(ج): وهذا الدليل.

(٦) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٧) في (ج): فيها. مصحفة.

(٨) سقط من (ب)، و(ج): والله أعلم.

مسألة
[إثبات فروع الأحكام الشرعية بالقياس]

اختلف أهل العلم فيما يجوز أن يثبت بالقياس من فروع الأحكام الشرعية، وما لا يجوز إثباته به:

فمنهم من ذهب إلى أن كل حكم يمكن استعمال القياس فيه [1] على شروطه ولا يمنع من ذلك مانع، فإن إثباته بالقياس جائز [2]، وهو الظاهر من قول الشافعي وأصحابه [3].

---

(١) سقط من (ب)،(ج): فيه.

(٢) تقييد المصنف هذا القول بهذه القيود دليل على دقة فهمه، وقيّده بما يقرب من هذا الغزالي في المستصفى ص ٤٦٠ حيث قال: ((كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جارٍ فيه)).وفعل مثله الإسنوي في نهاية السول ٣/ ٣٥، ولكن ابن السبكي في كتابيه الإبهاج ٣/ ٩٣، وجمع الجوامع مع البناني ٢/ ٢٠٩ بيّن المراد بالإطلاق حيث قال: ((المقصود أن كلاً من الأحكام صالح لئن يثبت بالقياس)).وذهب الآمدي وابن الحاجب وأبو الخطاب وابن برهان وفخر الدين الرازي وأبو إسحاق الشيرازي في كتبهم إلى الإطلاق، ولكن نسبوا هذا القول لشذوذ، ولمن لا يعتد بخلافه من ضعفة الأصوليين.وهو بإطلاقه لا يتصور أن يقول به عاقل.

(٣) حتى تكون نسبة الأقوال لأهلها دقيقة كان أولى بالمصنف تقسيم هذه المسألة إلى عدة مسائل، كما فعل أكثر الأصوليين في مصنفاتهم، وذلك أن أقوال أهل العلم في جميع هذه المسألة متفاوتة.ولذا جعل الأصوليون مسألة للاختلاف في القياس في الحدود والكفارات والمقدرات، وأخرى للأسباب والشروط والمحال، وأخرى لأصول العبادات، وأخرى لما خرج عن الأصول والرخص، وأخرى لما طريقه العادة والخلقة.ولكن أكثر الشافعية والحنابلة وأبو يوسف من الحنفية يقولون بالجواز في هذه الأقسام إذا لم يمنع مانع من القياس.والذي ينبغي التنبيه إليه أن الشافعي في الرسالة من ص ٥٤٥ – ٥٦٠ قد صرّح بأنه لا يجوّز القياس على الخبر الوارد بالرخصة، وهو مخالف لما نسبه له معظم الأصوليين حيث قال: ((ما كان لله فيه حكم منصوص ثم كانت لرسول الله سنة بتخفيف في بعض الفرض دون بعض، عمل بالرخصة فيما رخص فيه رسول الله دون ما سواها، ولم يقس ما

ومنهم من ذهب إلى أن كثيرا من الأحكام والفروع لا يجوز إثباته بطريقة القياس والاجتهاد، وإن كان استعمالهما [١] فيه ممكنا.

وإلى هذا ذهب شيخنا أبو عبد الله، وحكاه عن أبي الحسن الكرخي رحمهما الله [٢]. وذكر مما يجري هذا المجرى عنده جملة من المسائل:

فمنها: إثبات الصلاة بإيماء الحاجبين [٣].

سواها عليها)).ثم بنى على ذلك عدم جواز المسح على العمامة والبرقع والقفازين قياساً على الخفين.ولم يضرب دية القتل العمد العدوان إذا تحولت إلى دية على العاقلة.

(١) في (ج): استعمالها.

(٢) هذا القول هو قول عامة الحنفية عدا أبا يوسف.وينظر أقوال العلماء في: المعتمد ٢/ ٧٢٣، ٧٩٤، نهاية السول مع البدخشي ٣/ ٣٥، الإبهاج ٣/ ٢٩ – ٣٦، منتهى ابن الحاجب ص ١٩١، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٤، اللمع ص ٥٤، شرح اللمع ص ٧٩١، الأحكام للآمدي ٤/ ٦٢، المحصول ٢/ ٢/ ٤٦٥ – ٤٨٠، المستصفى ص ٤٦٠، المنخول ص ٣٨٥، روضة الناظر ص ٣٣٥، البرهان ٢/ ٨٩٥، جمع الجوامع مع البناني ٢/ ٢٠٤، التبصرة ص ٤٤٠، التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٤٤٠ – ٤٥٥، أحكام الفصول ص ٦٢٢، إرشاد الفحول ص ٢٢٢، الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٢٣ – ٢٥٦، شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٢٠، الشرعيات ص ٣٢٥، المسودة ص ٣٩٨.
وسقط من (أ): رحمهما الله.

(٣) ذهبت الشافعية والمالكية والحنابلة إلى أنه إذا عجز عن الإيماء برأسه أومأ بطرفه ونوى بقلبه، ولا تسقط الصلاة عنه ما دام عقله ثابتاً، لحديث البخاري وأبي داود من قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعمران بن حصين: "صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب".وزاد النسائي: "فإن لم تستطع فمستلقياً".وقال ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٢٠: تجوز قياساً على صلاة القاعد بجامع العجز.وعند الشافعية في كيفيتها وجهان: إما على الشق الأيمن، أو مستلقياً على ظهره.وخالف في ذلك أبو حنيفة وأصحابه، حيث قالوا: بسقوط الصلاة عنه.ينظر في ذلك: التفريع لابن الجلاب المالكي ١/ ٢٦٤، المغني لابن قدامة ٢/ ١٤٩، روضة الطالبين ١/ ٢٣٧، المهذب للشيرازي ١/ ١٠٨.

ومنها: إثبات النُّصُب المبتدأة [١] وما يتعلق [٢] بالمقادير [٣].

ومنها: إثبات الزكاة في الفصلان والعجاجيل [٤].

ومنها: إثبات الحدود والكفارات [٥].

---

(١) لعله يشير بذلك إلى نفي وجوب الزكاة في الفُصلان، والعجاجيل، والحملان، أو نفي وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون. حكى ابن السمعاني عن بعض الحنفية أنه قال: لا يجب العمل بخبر الواحد في ابتداء النصب بخلاف ثوانيها! قال فقبلوا خبر الواحد في النصاب الزائد على خمسة أوسق لأنه فرع، ولم يقبلوه في ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لأنه أصل. يعني فيما إذا ماتت الأمهات من الإبل والبقر في أثناء الحول بعد الولادة وتم حولها على الأولاد فلا زكاة عندهم في الأولاد مع شمول الحديث لها. حاشية العطار على جمع الجوامع ٢ / ١٦١.

(٢) في (ب)، و(ج): ومنها ما تعلق.

(٣) الحنفية وإن نفوا القياس في المقادير فقد قاسوا في عدة مواضع، منها قياس مسح الرأس بالربع على مسح الخف. ينظر في ذلك الأصل لمحمد بن الحسن ١ / ٤٤، ٥٩، ٦٠، ونقل السرخسي في المبسوط ١ / ٦٤ عن نوادر ابن رستم ((إذا وضع ثلاثة أصابع ولم يمرها جاز في قول محمد بن الحسن في الرأس والخف، ولم يجز في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله حتى يمرها بقدر ما تصيب البلة مقدار ربع الرأس)).

(٤) ذهب الجمهور إلى احتساب الفصلان والعجاجيل والحملان والسخال في الزكاة قياساً على ناتج أموال التجارة، ولقول عمر: ((اعتد عليهم بالسخلة يروح بها الراعي على يديه ولا تأخذها)). وروى مثله عن علي، ولم يعرف لهما مخالف من الصحابة فهو إجماع سكوتي، خلافاً لقول أبي حنيفة ومحمد بن الحسن. انظر في ذلك: الأصل لمحمد بن الحسن ٢/ ٤، والمهذب للشيرازي ١/ ١٥٠، والمغني لابن قدامة ٢/ ٦٠٢، والتفريع لابن الجلاب ١/ ٢٨٥.

(٥) مثل قياس اللواط على الزنا في إيجاب الحد، وقياس قتل العمد على الخطأ في إيجاب الكفارة.
ونفت الحنفية إثبات الحدود والكفارات بالقياس فلم يوجبوا الحد على النباش والمختلس، ولكنهم تناقضوا مع أصلهم وقاسوا حيث لا يقيس الآخرون، فأوجبوا الكفارة على من أفطر بالأكل عامداً في نهار رمضان قياساً على الجماع، وقاسوا الردء في المحاربة (الرِّدْءُ المُعِينُ النَّاصِرُ، قَالَ اللهُ تَعَالَى ﴿فَأَرْسِلْهُ مَعِي رِدْءًا﴾) على الردء في السرية في استحقاقه الغنيمة بجامع أن كلاً منهما ردء للمباشر. وانظر ما أورده من مناقضات على أصلهم الغزالي في المنخول ص ٣٨٥، وابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٥٠، وإمام الحرمين في البرهان ٢/ ٨٩٥.

ومنها: إثبات نظائر ما أجمعوا عليه من الحكم من طريق العمل، كالاستصناع [(١)] وما يجري مجراه قياسا على ذلك.

وحكى عن أبي حنيفة أن إثبات الصوم بدلا من هدي المحصر بطريقة القياس لا يجوز [(٢)].

واحتج من ذهب إلى المذهب الأول بأن قال: إنه قد ثبت أن القياس دين الله تعالى [(٣)]، فإنه أحد أدلة الشرع، وإن [(٤)] ما ثبت به كونه دليلا لم يخصصه فيما يصح كونه دليلا عليه في موضع دون موضع، وهذه الجملة تقتضي جواز استعمال القياس في كل حكم يمكن استعماله فيه وأن يثبت به.

---

(١) الاستصناع: ذكر صاحب الاختيار لتعليل المختار ٢/ ٣٨، والبدر العيني في البناية في شرح الهداية ٦/ ٦٦٣، أن القياس يأبى جوازه، وهو قول زفر والشافعي لأنه بيع معدوم، لكن أبا حنيفة ومحمد بن الحسن استحسنا جوازه لتعامل الناس به من غير نكير فكان إجماعاً.

(٢) اختلف أهل العلم في المحصر الذي لا يجد الهدى بعد اتفاقهم على أن الواجد عليه الهدى. فذهب الإمام مالك على ما في الكافي لابن عبد البر ص ٦١، والتفريع لابن الجلاب ١/ ٣٥١ إلى أنه ليس على المحصر من العدو هديٌ إلا أن يكون ساقه فيَنحره. ونقل ابن عبد البر عن بعض المدنيين مثل قول أبي حنيفة وهو أنه لم يحل أبداً إلا بدم ولا يوجد بدل؛ لأنه لم يذكر في القرآن. وعند أحمد كأحد قولي الشافعية إذا لم يكن معه هدي ولا يقدر عليه صام عشرة أيام ثم حلَّ قياساً على دم التمتع والطيب واللباس، وعند الشافعية على القول الآخر أقوال كثيرة، وينظر في ذلك روضة الطالبين ١/ ١٧٤، ١٨٣، والمهذب ١/ ٢٤١، والأصل لمحمد بن الحسن ٢/ ٤٦٤، والمغني ٣/ ٣٦١.

(٣) اختلف العلماء في إطلاق لفظة ((الدين)) على القياس، فنقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٢٥ عن ابن مفلح أنه قال: ((القياس دين)). ونقل عن أبي علي الجبائي: أن الواجب من القياس دين. ونقل عن أبي الهذيل أنه لا يسمى ديناً. ونقل عن الروياني أنه قال في البحر: ((القياس عندنا دين الله وحجته وشرعه)). وذكر الآمدي في الأحكام ٤/ ٩١ تفصيلاً آخر. وقال أبو الخطاب في التمهيد ٤/ ٤٦٦: ((القياس يسمى ديناً ومأموراً به؛ لأن ما تعبدنا الله به فهو دين)).

(٤) في (أ): فإن.

والذي يعتمده شيخنا أبو عبد الله لنصرة المذهب الثاني أنه قد ثبت أن الأصول الشرعية والعبادات المبتدأة لا يجوز إثباتها بطريقة القياس والاجتهاد، من حيث ثبت أن طريق إثباتها العلم واليقين، وما ثبت بالقياس والاجتهاد فطريقه الظن دون القطع والعلم [١]، فلو أثبتنا صلاة بإيماء الحواجب لكانت صلاة مبتدأة، وخارجة عن جملة الصلوات الشرعية التي قد وقع العلم بورود التعبد بها وحصل اليقين في ذلك، فإثباتها بالقياس لا يصح.

وكذلك القول في إثبات ابتداء النّصُب وإثبات الزكاة في الفصلان والعجاجيل بأن [٢] ذلك يجري مجرى إثبات ابتداء الزكاة في صنف من الأصناف، وذلك لا يصح بالقياس وخبر الواحد، كما لا يصح في غيرها من الأصناف التي لم يقع العلم ولم يحصل اليقين في ورود الشرع بإثباتها [٣] فيها [٤].

فأما الحدود والكفارات التي تجري مجراها خصوصا، فإنه يقول فيها: إنه قد تقرر في الشرع أن من حقها أن تسقط بالشُّبَه، فإثباتها بما طريقه [٥] الظن من القياس وخبر الواحد لا يجوز؛ لأن الظن لا ينفك من الشبهة.

ويقول أيضا: إن نقل الحد من موضع قد ثبت فيه بالشرع إلى موضع لم يثبت فيه بشرع مثله من طريق القياس وخبر الواحد يكون جاريا مجرى إثبات العبادات

---

(١) ليس كل ما يثبت بالاجتهاد والقياس طريقه الظن.بل يوجد من القياس ما يفيد القطع كأن يكون الفرع في معنى الأصل وغير ذلك.

(٢) في (ب)، و(ج): لأن.

(٣) لا داعي لاشتراط القطع واليقين في التعبد؛ لأن معظم الأحكام الشرعية ثابتة بغلبة الظن.وإخراج الزكاة من الفصلان والعجاجيل ثبت عن عمر وعلي رضي الله عنهما، ولم يعرف لهما مخالف من الصحابة، فكان إجماعاً سكوتياً قريباً من القطعي.ثم لإلحاقه بنتاج أموال التجارة في أثناء الحول.

(٤) سقط من (ج): فيها.

(٥) في (ب)، و(ج): بطريقة.

المبتدأة من طريق القياس، كإثبات حد السارق في المختلس قياسا عليه [١].

ويفصل – رحمه الله – بين إثبات نفس العبادة بطريقة القياس والاجتهاد وخبر الواحد، وبين إثبات صفة من صفاتها من وجوب وغيره. فيُجَوِّز إثبات الصفات بالقياس وخبر الواحد، ولهذا يُجَوِّز إثبات وجوب الوتر بخبر الواحد؛ لأنه يقول: إن كون الوتر صلاة شرعية وتعلق القربة بها طريقه العلم والقطع، وإنما وقع الخلاف في بعض صفاتها وهو الوجوب ونفيه، فلا يمتنع إثبات ذلك بما طريقه الظن وإجراؤه مجرى سائر الفروع في هذا الباب،؛ لأن ذلك لا يؤدي إلى [٢] إثبات عبادة مبتدأة بطريقة الظن. ويسلك هذه الطريقة [٣] في النصاب المبني على النصاب الأول، فيُجَوِّز إثبات ما يعتبره أبو حنيفة من النصاب فيما زاد على المأتين بخبر الواحد والقياس [٤]، ويُجوِّز أيضا إثبات موضع الكفارة بالاستدلال الذي طريقه الظن، ويقول: إنه ليس بإثبات لنفس الكفارة بالاستدلال، وإنما هو استدلال على موضعها [٥]، ولا يمتنع ذلك بما يقتضي غالب الظن؛ ((لأنه لا يؤدي إلى إثبات عبادة مبتدأة بما طريقه الظن)) [٦].

---

(١) انظر رأي الجمهور في عدم إثبات الحد على المختلس والمنتهب: فتح القدير ٥/ ٣٧٣، والمهذب ٢/ ٢٧٨، والمغني ٨/ ٢٤٠، ٢٧٢، والكافي لابن عبد البر ص ٥٧٨.

(٢) سقط من (أ): إلى.

(٣) في (ج): ويسلك في هذه الطريق.

(٤) قال محمد بن الحسن في الأصل ٢/ ٣: ((فإذا زادت الإبل على المائتين شيئاً استقبل الفريضة كما استقبلها حين زادت على الخمسين ومائة)).وينظر في ذلك اللباب في الجمع بين السنة والكتاب ١/ ٣٦٧، والتفريع لابن الجلاب المالكي ١/ ٢٨٢، حيث قال: ((وفي مائتين أربع حقاق أو خمس بنات لبون.ثم كذلك الحكم فيما زاد من الإبل، في كل خمسين حقة، وفي كل أربعين بنت لبون)).وانظر رأي الشافعية والحنابلة في المغني ٢/ ٥٨٣، والمهذب ١/ ١٥٢.

(٥) في (أ): موضعها.

(٦) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

ألا ترى أن القائس إذا علم تعلق الكفارة بالجماع الواقع في حال الصوم، ثم اعتبر الوجه في ذلك، فثبت عنده أن الوجه فيه كونه مفسدا لعين الصوم في شهر رمضان على وجه يتعلق به مأثم مخصوص مع انتفاء الشبه، فقد تقرر عنده أن هذا الجماع إنما صار موضعا للكفارة لحصول هذه الصفات فيه [١]، فإذا اعتبر حال من هذه [٢] الصفات حاصلة فيه ثبت عنده أنه موضع للكفارة أيضا، فتعلقها به للشرع الموجب لها الذي طريقه العلم والقطع دون الظن.

ويحكى [٣] عن أبي الحسن أنه كان يمتنع من إثبات موضع الكفارة بالقياس، ويسمي هذه الطريقة: استدلالا، ولا يسميها: قياسا، ويفصل بينهما بما تقدم ذكره [٤].

واعلم أن الذي يجب اعتباره والاعتماد عليه في هذا الباب أن كل حكم شرعي لا طريق لثبوته – متى ثبت – إلا العلم واليقين، فإن إثباته بالقياس والاجتهاد لا يجوز لقيام الدلالة على أن طريقهما غالب الظن دون العلم والقطع، وهذا كإثبات صلاة سادسة سوى الصلوات الشرعية المعروفة [٥]، وإثبات صوم شهر آخر سوى شهر رمضان، وكذلك الحج وما يجري مجراه؛ لأن الإجماع قد حصل على أن ثبوت

---

(١) سقط من (ج): فيه.

(٢) في (أ): حال الأكل، فوجد هذه...

(٣) في (أ): وحكى.

(٤) تسمية أبي الحسن الكرخي إيجاب الكفارة في الأكل متعمداً في نهار رمضان استدلالاً وليس قياساً ليس بسديد؛ لأن أركان القياس كلها متوفرة في المسألة، وإذا لم يكن هذا قياساً فأين هو القياس؟

(٥) يعني بإثبات صلاة سادسة ما ذهب إليه الجمهور من تجويز الصلاة بإيماء الحاجبين لغير القادر. وتسميتها بصلاة سادسة فيه مبالغة في التشنيع، حيث أوجبوا صلاة الوتر ولم يطلقوا عليها صلاة سادسة، وهي أولى بهذا الإطلاق.

ما يجري هذا المجرى من الأصول الشرعية والعبادات المبتدأة لا يصح إلا بما طريقه العلم واليقين دون غالب الظن، وكل حكم لا يصح إثبات القياس إلا بعد العلم به فإن إثباته بطريقة القياس لا يصح أيضا، إذ لا يجوز إثبات الأصل بالفرع، وهذا كإثبات الإجماع وكونه أحد أدلة الشرع بالقياس، وكل حكم لا يسلم استعمال القياس فيه على شروطه الثابتة في الشرع فإثباته به لا يصح، وهذا كإثبات جميع أصول الشريعة بالقياس وما يجري مجرى ذلك [١]. وما عدى ذلك من الأحكام فإنه لا يمتنع إثباته بطريقة القياس والاجتهاد متى أمكن استعمالها فيه على شروط الصحة، إلا أن يمنع من ذلك مانع، مثل أن يثبت بالإجماع وما يجري مجرى ذلك من الأدلة أن إثبات بعض الأحكام من طريق القياس لا يصح، أو أن [٢] بعض الأصول لا يجوز القياس عليه، ولا أصل للفرع سواه؛ لأن الدلالة قد دلت على أن القياس أحد أدلة الشرع من غير تخصيص، وهذا يقتضي أن يثبت به جميع ما يمكن إثباته، إلا أن يمنع من ذلك مانع، فيستثنى ما تناوله دليل المنع عن هذا الأصل، كما يستثنى من العموم ما يتناوله دليل التخصيص.

وهذه الجملة [٣] لا لبس فيها، وإنما يقع الخلاف من بعد في أعيان المسائل والأحكام التي وقع الخلاف في أنها تثبت بالقياس أو لا تثبت. فمن يذهب [٤] في بعض الأحكام إلى أنه لا يثبت بالقياس فإنه يلحقه بأحد الأقسام التي قدمنا ذكرها من الأقسام الثلاثة. ومن يُجوز ذلك فإنه يمنع من إلحاقه بتلك الأصول ويثبته من جملة سائر الفروع التي لا مانع من إثباتها بطريقة القياس والاجتهاد.

---

(١) هذا القول ليس لأحدٍ من أهل العلم معين أو معروف؛ لأن القياس لا بدَّ فيه من وجود أصل مقيس عليه.

(٢) في (ج): وأن.

(٣) في (ج): الطريقة.

(٤) في (ج): يثبت.

وإذا تصورت هذا الأصل لم يبق عليك إلا النظر في أعيان المسائل وإلحاقها بما يجب أن تلحق به من الأصول التي بيناها. ألا ترى أن ما يقوله الشيخ أبو عبد الله في الصلاة بإيماء الحاجبين فإنه لا شبهة في أنه لو سُلِّم ما قاله فيها من كونها صلاة مبتدأة خارجة عن سائر الصلوات [١] الثابتة بالشرع المقطوع عليه، فإن إثباتها بما طريقه الظن من خبر الواحد والقياس لا يجوز. إلا أن من يخالفه في ذلك يقول: إن هذه الصلاة هي نفس الصلاة المعهودة التي وقع العلم بورود التعبد بها، وإنما سقط سائر أفعالها للعذر، فبقي الممكن منها واجبا.

فالنظر إنما يتناول صحة أحد الأمرين، فأيهما صح كان العمل عليه هو الواجب، فلذلك قلنا: إن الكلام في تفاصيل هذه المسائل يتعلق بالنظر في أعيانها لا بما يجري مجرى أصول الفقه. وكذلك القول في سائر ما ذكره رحمه الله من النصاب المبتدأ وإثبات الزكاة في العجاجيل والفصلان؛ لأن من يخالفه في ذلك يجري الحكم في هذه المسائل مجرى ما يقول رحمه الله في وجوب الوتر والنصاب المبني على النصاب [٢]، ولا يلحقه بالعبادات المبتدأة.

فأما الحدود فإن من يخالفه فيها يسلك طريقين:

أحدهما: أن إسقاط الحد بالشبهة إنما يراعى في موضع الحد الذي قد تقرر بالشرع كونه موضعا له لا [٣] في إثباته ابتداء، فقد [٤] شرحنا الكلام في هذا الفصل في باب الأخبار [٥].

---

(١) وصف أبو عبدالله الصلاة بإيماء الحاجبين أنها صلاة سادسة مبتدأة خارجة عن سائر الصلوات، ومع ذلك فقد ألَّف كتابا في جواز الصلاة بالفارسية، ولم يصفها أنها صلاة جديدة مبتدأة. انظر مؤلفاته في الفهرست لابن النديم ص ٢٩٤.

(٢) إشارة لاستقبال الأنصبة بناء على الأنصبة المنصوص عليها كزكاة الإبل في ما زاد على المائتين.

(٣) في (ج): ولا. مصحفة.

(٤) في (ب)، و(ج): وقد.

(٥) يراجع في الجزء الأول من هذا الكتاب. وينظر في ذلك المعتمد ٢/ ٥٧٠.

والثاني: أنه يعتبر فائدة الاسم الذي تعلق به الحد كالزنا ثم يثبت تلك الفائدة في الموضع الذي يذهب إليه، فتعلق الحد به من طريق الاسم، كإيجاب الحد في وطء البهيمة وما يجري مجرى ذلك. وقد بيّنا فيما تقدم أن هذه الطريقة لا تصح، وأن إثبات الاسم الشرعي المتناول للأحكام من طريق القياس لا يجوز، واستقصينا الكلام في ذلك [1]. وأنت إذا تأملت الطريقة التي بيناها في هذه المسألة، عرفت الطريقة فيما يجوز أن يثبت بالقياس من الأحكام، والفصل بينه وبين ما لا يجوز إثباته به [2].

**

---

(١) يعني المصنف: عدم جواز إثبات الأسماء الشرعية بالقياس اللغوي، كجعل النباش سارقاً واللائط زانياً، وقد تقدم الكلام عليه في مسألة إثبات الأسماء بالقياس.

(٢) في (ج): فيه. مصحفة.

فصل
[طرق الأحكام الشرعية وكيفية دلالتها]

اعلم أن طرق الأحكام الشرعية وكيفية دلالتها عليها وما يختص به كل واحد منها في كونه دلالة على ما يدل عليه من الحكم دون الآخر وتمييز [١] بعضها من بعض قد اختلف الناس فيها، وذهب كثير منهم عن الصواب في ذلك:

فمنهم من يذهب فيما يُعلم بفحوى النص [٢] إلى أنه إنما يُعلم بطريقة الاستدلال أو القياس.

ومنهم من يُلحِق به ما ليسَ منه.

وفي المتأخرين من المتفقهة من يظن أن كل حكم يثبت بغير النص ويكون طريقه الاجتهاد، فلا بد من أن يكون له أصل معين ينتزع منه علة فيرد الفرع بها إليه، فمتى سمع في المسألة طريقة الاستدلال بالنصوص أو الأصول أو ضرب من الاجتهاد لا تحقق فيه العلة، ولا تتعلق بأصل معين استبعد ذلك.

ونحن نورد في بيان هذه المواضع جملة يكشف [٣] بها الصواب منها، وندل على ما يصح من ذلك، ونبين الفرق بينه وبين ما لا يصح.

والذي يجب أن يُحصَّل في هذا الباب أن الطرق التي تثبت بها الأحكام

---

(١) في (ج): ويميز.

(٢) المراد بفحوى النص مفهوم الموافقة الأَولى: ((وهو ما يكون فيه أولى من المنطوق به)).وينظر ما يتعلق بمفهوم الموافقة شرح تنقيح الفصول ص٥٤، روضة الناظر ص ٢٦٣، التعريفات للجرجاني ص١١٧، البناني على جمع الجوامع ١/ ٢٤٠، البرهان ١/ ٤٤٩، المسودة ص٢٥٠، العدة١/١٥٢، تيسير التحرير ١/ ٩٤،فواتح الرحموت ١/ ٤١٤، العضد على ابن الحاجب ٢/ ١٧٢، إرشاد الفحول ١٧٨، نهاية السول مع البدخشي ١/ ٣١١،المستصفى ٣٧٣، المنخول ٢٠٨، واللمع ص٢٥.

(٣) في (أ): ينكشف.

الشرعية هي النصوص، أو ما يجري مجراها كالإجماع، أو دلالتها أو الاستدلال بالأصول، أو طريقة القياس والاجتهاد.

فأما النص فإنه ينقسم قسمين:

أحدهما: ما وُضِع ظاهره في اللغة لما أريد له، فالحكم المراد به يُعلم بصريحه، وهذا كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شيء عَلِيمٌ**﴾ [التوبة: ١١٥، العنكبوت: ٦٢، المجادلة: ٧] ، وقوله: ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا**﴾ [يونس: ٤٤]، وقوله: ﴿**وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالحَقِّ**﴾ [الإسراء: ٣٣].

والثاني: ما لم يُوضع ظاهره لما أريد به، فيُعلم المراد به لا بصريحه، ولكن بفحواه أو بفائدته أو بمفهومه، فما يعلم المراد به بفحواه، مثل قوله تعالى: و﴿**لاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ**﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإن ذلك يفهم منه النهي عن سائر الأذية ووجوه الإضرار بهما، وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تُظْلَمُونَ فَتِيلاً**﴾ [النساء: ٧٧]. **ومن الناس من يذهب** إلى أن الآية لا يُعلم منها أكثر مما تضمنته من النهي عن التأفيف فقط، فأما ما [1] يزيد على ذلك من الأذية فإنه يعلم كونه منهيا عنه استدلالا بها، وهو قول داود وأصحابه [2].

ومنهم من يقول: إن النهي عن الإضرار بهما إنما يُعلم بقوله تعالى: ﴿**وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا**﴾ [لقمان: ١٥].

ومن الناس من يقول: إن الزائد على ذلك يعلم كونه منهيا عنه قياسا عليه [3].

---

(١) في (ج): من. مصحفة.

(٢) قال ابن حزم في الأحكام في أصول الأحكام ٧/ ٥٧: ((أما قوله تعالى: فـ﴿ لاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ فلو لم يرد غير هذا اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلهما، ولما كان فيها إلا تحريم قول أفٍ فقط)).

(٣) كون قول الله تعالى: فـ﴿ لاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾، يدل على تحريم الضرب بالقياس أو اللغة لا ينبني عليه ثمرة؛ لأن القائل بأنه بالقياس، قال بأنه قياس جلي يفيد القطع.

والذي يدل على صحة ما نذهب إليه أن من سمع الغير وهو يقول له: لا تقل: لعن [١] فلان، أو لا تُقطِّب [٢] في وجهه، أو لا تقل له: أف، فإنه يعقل منه متى عرف لغة العرب أنه قد نهاه عن شتمه وإسماعه ما يكرهه والإضرار به، حتى أنه لو قال: إني إنما فهمت بهذا الخطاب نهيه إياي عن مخاطبته بالتأفيف فقط، ولم أفهم النهي عن شتمه لَعُدَّ في المجانين.

ولا فصل بين من يدعي أنه لا يعقل من هذه الألفاظ المعنى الذي ذكرناه، وبين من يدعي أنه لا يعقل من سائر الألفاظ اللغوية التي يخاطب [٣] بها شيئا، فيزعم أنه لا يعقل معنى الوالدين، ولا يفصل بين هذه اللفظة وبين لفظة الأخوين، وما يجري مجراها، ومن بلغ هذا الحد وهو عارف بشيء من لغة العرب لم يكن في حد من يُكلم. وهذا يبين فساد القول بأن النهي عن سائر وجوه الإضرار بالوالدين لا يعقل من نفس الآية، وإنما يعلم بضرب من القياس أو الاستدلال.

ألا ترى أنه لو كان الأمر كذلك لوجب إن ورد النهي عن القياس أن لا يعلم ما ذكرناه مع حصول الآية وتقرر اللغة، وأن لا يعلم ذلك من أعرض عن الاستدلال، وكان يجب لو قال قائل لغيره: لا تقل لفلان: أف ولكن اشتمه، ولا تقطب في وجهه ولكن اضربه، أن لا يعد مناقضا. ومن جهل هذه الطرائق من لسان العرب فلم يعلم أنهم ربما رأوا ذكر القليل وتخصيصه بالنفي أبلغ في باب الجحود والنفي من ذكر النفي العام، كما أنهم ربما [٤] رأوا ذكر المثل أبلغ من التصريح بالمقصود، وأن ذكر الجملة في بعض الأحوال أبلغ من ذكر التفصيل، وأن الغرض بهذه الألفاظ كلها يفهم من أنفسها فإنه لا يكون عارفا باللغة.

---

(١) في (ب): لا تعدى لعين. مصحفة. وهي مهملة في (ج). ولعلها: لا تعد لعيب فلان. والله أعلم.

(٢) في (ب): لا تغضب.

(٣) في (ب)، و(ج): يتخاطب.

(٤) سقط من (ج): ربما.

ألا ترى أن قول الواحد منهم: ما لفلان عندي ذَرَّة، ولا له عليّ حبة، أبلغ في باب الجحود من أن يقول: لا شيء له عندي، ولا حق له عليّ. وكذلك قولهم في وصف زيد بأنه خائن: إنه لا يؤمن على حبة، أبلغ من قولهم: إنه خائن على سبيل الإطلاق، وكذلك إذا أرادوا وصفه بالأمانة أنه مؤتمن على قنطار، أبلغ من قولهم: إنه أمين. فمن ادعا أنه لا يعقل من هذه الألفاظ إلا ما تضمنته صريحا [1]، ولا يعقل منها سائر ما ذكرناه، كان في حد المكابر [2].

فأما من يقول منهم: إنّا عرفنا النهي عن الإضرار بالوالدين من قوله تعالى: ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: ١٥]، فإنه لا يَعترِض ما قلناه، إذ لا يمتنع أن يفهم ذلك من الآيتين جميعا. ولا يعترض ذلك أيضا قول من يقول منهم: إن الإضرار بهما لا يخلو من أن يكون مستحقا أو غير مستحق، فإن كان مستحقا فهو غير مراد بالاتفاق، وإن كان غير مستحق فهو من جملة الظلم، وذلك قد علم كونه منهيا عنه لا من جهة الآية؛ لأن ما ذكره لا يمتنع أيضا مما قلناه، إذ الإضرار بهما على الوجه الذي يقبح لا يمنع كون النهي عنه معلوماً على الجملة، من حيث كان ظلما من كونه معلوماً على التفصيل من طريق الآية. على أنّا قد علمنا أن للوالدين اختصاصا بالنهي عن إضرار بهما ((مخصوص، لا يشاركهما غيرهما في ذلك في الأحكام الشرعية، كمضارتهما)) [3] فيما يجب من النفقة لهما [4]، أو الكف عن قتلهما

---

(١) في (ب)، و(ج): ما تضمنه صريحها.

(٢) المكابر لغة: المعاند، أي: أنه لا يقول ما يقول به عن جهل، بل عن عناد مع علمه بالحقيقة؛ لأنه لا يتصور أن يجهله من يعرف طرفاً من العربية مهما كانت ثقافته، ولأنه إنكار للضرورات. انظر معناها اللغوي في المصباح المنير ص ٥٢٤.

(٣) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٤) سقط من (ج): لهما.

مع الكفر، فالآية [١] بفحواها يُفهم منها هذه التفاصيل التي لا يشاركهما غيرهما فيها.

ولا يعترض ذلك أيضا قولهم: إنه لو جاز أن يقال: إن فحوى الآية يفهم منها ما ذكرتم وإن لم ينطق بها، لجاز قول من يقول: إنه يفهم من فحوى قوله: ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ﴾[النساء: ٣]، إباحة النكاح من غير أن يكون له تعلق بعدد محصور [٢]؛ لأن ذلك إنما كان يلزم لو كان موضوع آية النكاح يفيد ذلك، حتى يعقل السامع لها إباحة النكاح من غير حصر، كما قد بيّنا أن ما ذكرناه يفهم من آية التأفيف وما يجري مجراها، وقد ثبت أن آية النكاح لا يفهم منها انتفاء الحصر. ألا ترى أن القائل إذا قال لغيره: خذ من الكيس ما أحببت، درهمين وثلاثة وأربعة، لم يفهم من ذلك إباحة أخذ جميع ما فيه، ((ولا أخذ المذكور على سبيل الجمع)) [٣].

فإن قيل: إذا كان ما ذكرتم يفهم من نفس الآية فما المراد بقولكم إنه يفهم بفحواها؟!

فالجواب: إن المراد بذلك أن اللفظ لم يوضع في اللغة لما ذكرنا [٤] أنه يفهم منه

---

(١) في (ج): فإن. مصحفة.

(٢) لم ينقل عن أحد ممن ينتمي للإسلام القول بعدم حصر عدد الزوجات. والإجماع قائم على أنه لا يباح أكثر من أربع، ولا يخرق الإجماع ما روي عن بعض الرافضة وأهل الظاهر من إباحة الزواج بتسع أو بثمانية عشر. وانظر في ذلك تفسير القرطبي ٥/ ١٧، وروائع البيان للصابوني ١/ ٤٢٦، وأحكام القرآن لإلكيا الهراسي ١/ ٣١٧.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٤) في (أ): ذكرناه.

وأنه لا يتناوله لفظا، وإن كان من حقه أن يعلم به ذلك [(١)]، كما أن قولهم: ما لفلان علي حبة لم يوضع لنفي كل حق على العموم، كما وضع لذلك قولهم: ما له علي حق، وإن كان يفهم من أحد اللفظين ما يفهم من الآخر. وكذلك [(٢)] قولهم: فلان مؤتمن على قنطار، فإنه لم يوضع لإفادة ما يفيده قولهم: إنه مؤتمن على كل قليل وكثير، وإن كان يفهم من ذلك هذا المعنى.

فإن قيل: إذا جاز أن تصفوا الخطاب الذي يجري هذا المجرى بأن المراد به يعلم بفحواه، فلم لا يجوز أن نقول: إنه يعلم بضرب من الاعتبار والاستدلال؟!

فالجواب: أن القائل بذلك إن سَلَّم أن السامع لهذا اللفظ لا بد من أن يَعقِل منه - مع كونه عارفا بلغة العرب - ما ذكرناه، وإن أراد [(٣)] بقوله إنه يُعلم استدلالا أنه يتعلق بعلمه بذلك من طريق اللفظ ضربٌ من العرف فإنه يكون موافقا في المعنى [(٤)]، وإن أراد به أنه يجوز أن لا يَعرِف ذلك مع كونه عالما باللغة وعُرفِها حتى ينظر ويستدل فقوله يفسد بما بيناه [(٥)].

ومن الناس من ألحق بذلك ما ليس منه، فزعم أنه يفهم من فحوى قوله الله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، فأفطرَ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ، ومن قوله

---

(١) لو قال: إن دلالة قوله تعالى: فـ﴿ لاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾، على تحريم الضرب ليس من منطوق اللفظ، ولكنها تعرف من المسكوت عنه ولازم الكلام لكان أولى.

(٢) في (ج): فكذلك.

(٣) في (ج): وأراد.مصحفة.

(٤) في (ب): للمعنى.

(٥) انقداح تحريم الضرب من قوله تعالى: فـ﴿ لاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾، في الذهن لا يحتاج إلى مرور مقدمات في الذهن يحصل منها نتيجة وهي تحريم الضرب.ولذا السامع للآية لا يدري أي الحكمين كان أسبق لذهنه، تحريم التأفيف، أم تحريم الضرب.ولهذا لا يسمى ما حدث استدلالاً ولا اعتباراً.

تعالى: ﴿أَنِ اضرب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣] فَضَرِبَ فانفلق [١]، ومن قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا يقضي القاضي وهو غضبان)) [٢] النهي عن الحكم، وهو على سائر الأحوال الشاغلة عنه، ومن ((نهيه في الأضحية عن كونها عوراء)) [٣] النهي عن العمياء، وجميع ذلك خارج عما يُعلم بفحوى اللفظ [٤]؛ لأن الآيتين قد حصل فيهما المجاز من طريق الحذف والنقصان، فهما جاريتان مجرى قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وقوله: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا﴾ [الأعراف: ٤]، أي: أهلها.

وأما خبر القضاء فإنما عُرف منه حكم سائر الأحوال الشاغلة، من حيث علم أن علة النهي هو كون الغضب شاغلا عنه، ولا يمكن ادعاء مثل هذا في آية

---

(١) تقدير المحذوف في الآيتين السابقتين من دلالة الاقتضاء وليس من الفحوى؛ لأن دلالة الاقتضاء هي: ((ما توقف عليه صدق المتكلم أو صحة الكلام عليه عقلاً أو شرعاً)).انظر تعريفها في شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٧٤، وجمع الجوامع مع البناني ١/ ٢٣٨، وغيرها.

(٢) رواه الجماعة من حديث أبي بكرة: البخاري ٨/ ١٠٨ في كتاب الأحكام باب (١٣) برقم (٦٦٢٥)، ومسلم ٣/ ١٣٤٢ في كتاب الأقضية، وأبو داود ٤/ ١٦ برقم (٣٥٨٩) في كتاب الأقضية، والترمذي ٣/ ٦١١ برقم (١٣٣٤)، وقال: حسن صحيح، والنسائي ٨/ ٢٣٧، ٢٤٧، وابن ماجة ٢/ ٧٧٦ برقم (٢٣١٦)، وانظر في تخريجه تحفة الطالب ص ٤٣٢، والابتهاج ص ٢٥٣، وتخريج أحاديث اللمع ص ٣١٠.

(٣) عن عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: لا يضحى بمقابلة ولا مدابرة ولا شرقاء ولا خرقاء ولا عوراء.أخرجه النسائى (٧/ ٢١٧، برقم (٤٣٧٥).والطحاوى (٤/ ١٦٩)، والطبرانى عن ابن مسعود (١٧/ ٢٤٣، برقم (٦٧٦).

ومن غريب الحديث: ((بمقابلة)): المقابلة هى التى يقطع من طرف أذنها شىء ثم يترك معلقا.((مدابرة)): هى التى يقطع من مؤخر أذنها شىء ثم يترك معلقا.((شرقاء)): أى مقطوعة الأذن.((خرقاء)): هى التى فى أذنها ثقب مستدير.

(٤) استفادة النهي عن العمياء من النهي عن العوراء لا شك أنه من فحوى الخطاب.وفي (أ): بفحوى الكلام.وكتب فوق (الكلام) اللفظ.

التأفيف. ألا ترى أنه لو ورد الشرع بالفرق بين الغضب وبين بعض الأحوال الشاغلة، لَمَا فُهِم من الخبر ذلك. والإضرار بالوالدين لا بد من أن يعلم النهي عنه من الآية، مع تقرر اللغة وعُرفها، فكذلك [1] الجواب عن خبر الأضحية؛ لأن الشرع لو ورد بالفرق بين العمياء والعوراء لجاز ذلك.

وأما ما يعلم بفائدته فإنه مما يعلم بطريقة التعليل الذي تعلق به النص، أو بطريقة الزجر الذي يشتمل عليه [2]، فالأول مثل قول النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم في الهرة: ((من الطوافين عليكم والطوافات)) [3]، والثاني مثل قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإنه يعلم من حيث ثبت كونه زجرا عن السرقة أن القطع يُستحَق لأجلها.

وأما ما يُعلم بمفهومه فهو مثل أن يعلم أن الأمر بشيء من الأشياء لا يتم من المأمور فعله إلا بفعل آخر، فإنه يُفهم من الأمر بالأول الأمر بالثاني، وأمثلته كثيرة؛ لأن الأمر بالمسبَّبات التي لها أسباب معينة من هذا الباب، وكذلك الأمر بالأفعال التي تفتقر إلى الآلات، ولذلك لو قال المولى لعبده وهو قاعد: اسقني ماء، لفهم منه الأمر بالقيام وتناول الكوز وسائر ما لا يتم سقيه الماء إلا به، وكذلك يكون المأمور بالوضوء مأمورا باستقاء الماء من البئر إذا لم يتمكن منه إلا به وبسائر [4] مقدماته، وقد ذكر الفقهاء في هذا الباب الأمر بغسل اليدين أنه [5] إذا كان لا يتم إلا بغسل

---

(١) في (ب)، و(ج): وكذلك.

(٢) الأصوليون يسمون هذا بالتنبيه على العلة بطريقة الإيماء؛ لأن الشارع لم يصرح بإحدى أدوات التعليل، وهو عبارة عن تعليق الحكم على الوصف المناسب.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) في (ب)، و(ج): وسائر.

(٥) سقط من (ج): أنه.

المرافق وجب أن يكون ذلك مفهوما منه، وكذلك [١] الأمر بستر الفخذ [٢] إذا كان لا يتم إلا بستر الركبة، وجب أن يفهم منه ذلك [٣].

❊ ❊

---

(١) في (أ): ولذلك.

(٢) سقط من (أ): بستر الفخذ.

(٣) هذه الفروع بحثها جمع من الأصوليين بعنوان: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وبعضهم عَنونَ لها بـ: مقدمة الواجب. ولذا بحثها جمع من العلماء في مباحث الواجب، وبعضهم في الأوامر. وانظر في ذلك المعتمد ١/ ١٠٢، واللمع ص ١٠، والمسودة ص ٦١، ونهاية السول مع البدخشي ١/ ١٢٠، البرهان ١/ ٢٥٧، والعدة ١/ ٣٢١، والمحصول ١/ ٢/ ٣١٧، التمهيد لأبي الخطاب ١/ ٣٢٢. وقول المصنف: أنها مما يعلم بمفهوم النص، لم أر هذا الاصطلاح لأحد.

فصل آخر
[دلالة النصوص]

وأما دلالة النصوص [١] فإن أقسامها على اختلافها مشتركة في أن ما يثبت بها لا يثبت بمجرد النص، ولا بد من انضمام دلالة إليه، فيثبت الحكم بمجموعهما، وربما كان ذلك نصًّا [٢] آخر، وربما كان غيره. فمنها ما روي عن أمير المؤمنين [٣] علي عليه السلام، وعن ابن عباس رضي الله عنه [٤] من الاستدلال على أن أقل الحمل ستة أشهر [٥] بقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، مع قوله تعالى: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤].

ومثل استدلال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه [٦] على أن ليلة القدر في شهر رمضان [٧] بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]، مع قوله تعالى:

---

(١) اصطلح الأصوليون على إدخال الفروع التي ذكرها المصنف تحت دلالة الإشارة وهي ما يفهم من النص دون قصد المتكلم. ولم أجد من يسميها بدلالة النص، بل دلالة النص تطلق على مفهوم المخالفة.

(٢) في (أ): أيضا. وسقط م (ب)، و(ج): ذلك.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): أمير المؤمنين.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): رضي الله عنه.

(٥) ذكره السيوطي في الدر المنثور ٦/ ٤٠ مرة عن علي، ومرة عن ابن عباس، ومرة في خلافة عثمان، ومرة في خلافة عمر، وعزاها لعبد الرزاق في مصنفه، وعبد بن حميد، وابن المنذر. وانظر المغي لابن قدامة ٧/ ٤٧٧.

(٦) سقط من (ب)، و(ج): رضي الله عنه.

(٧) لم أجد استنباط أن ليلة القدر في رمضان أخذاً من الآيتين؛ ولكنه واضح بدلالة الإشارة من الآيتين، وذكر النووي في المجموع ٦/ ٤٩٨ أن ابن مسعود كان يقول: ((هي ليلة معينة من السنة لا تتغير)). وروى عنه عبد الرزاق في مصنفه ٤/ ٢٥٢، والبيهقي في سننه ٤/ ٣١٠، وابن حزم في المحلي ٧/ ٣٣ أنه كان يقول: ((تحروا ليلة القدر ليلة سبع عشرة صاحبة بدر أو إحدى وعشرين أو

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وكذلك استدلال أهل التوحيد على حدوث القرآن [١] بقوله تعالى: ﴿مَا يَـأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مَّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، مع قوله تعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ﴾ [الأنبياء: ٥٠].

ومنها: أن يثبت بالنص حكم من الأحكام، ويثبت بدليل سواه من إجماع وغيره أن لا فصل بينه وبين حكم آخر، فيدل بذلك النص عليه بانضمام هذه الدلالة إليه [٢]، وهذا كورود النص بأن ((الفأرة إذا ماتت في الزيت المائع نجّسته)) [٣]، وقد ثبت

ثلاث وعشرين)). كما نقل عنه النووي في المجموع ٦/ ٤٩٨، وابن قدامة في المغني ٣/ ١٧٩ أنه كان يقول: ((من يقم الحول يصيبها))، فقال أبي بن كعب: ((والله لقد علم ابن مسعود أن ليلة القدر في رمضان ولكنه كره أن يخبركم فتتكلوا)).

(١) يعني بأهل التوحيد: الزيدية والمعتزلة، وسموا بذلك لأنهم نفوا عن الله تعالى الصفات المشابهة للمخلوقين. وقد انفردوا بقولهم: إن القرآن مخلوق، ومما استدلوا به على ذلك: قوله تعالى: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مَّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾، كما في مجموع كتبالامام القاسم الرسي (بتحقيقنا) وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٥٢٨.

(٢) هذا ما يسمى عند بعض الأصوليين بالقياس في معنى النص، أو هو ما قطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع. وهو من أقسام القياس الجلي، واعتبره إمام الحرمين في البرهان ٢/ ٨٧٩ من المقطوع به، ولكنه نقل الخلاف في تسميته قياساً، وذكر أن داود خالف في حجيته. وسماه الغزالي في المنخول ص ٣٣٦ بتنقيح المناط، ولم يسمه قياساً. وانظر في ذلك الأحكام للآمدي ٤/ ٣، وجمع الجوامع مع البناني ٢/ ٣٩، وتيسير التحرير ٤/ ٧٦، والمحصول ٢/ ٢/ ١٧٤، ونهاية السول مع البدخشي ٣/ ٢٩، وإرشاد الفحول ص ٢٢٢، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٢٠٧.

(٣) حديث وقوع الفأرة في الزيت المائع: إذا وقعت الْفَأْرَةُ فى السَّمْنِ فإنْ كان جامدا فَأَلْقُوهَا وما حولها وإنْ كان مائعا فلا تقربوه) رواه عبد الرزاق في مصنفه ١/ ٨٤ برقم (٢٧٨)، وأبو داود في سننه ٤/ ١٨١ في كتاب الأطعمة برقم (٣٨٤٢)، والترمذي في السنن ٤/ ٢٥٧ برقم (١٧٩٨)، والنسائي في سننه، كتاب الفرع والعقيدة برقم (٤١٨٧)، وأحمد في المسند ٢/ ٢٣٣ في مسند أبي هريرة. ووقوعها في السمن الجامد رواه البخاري ٦/ ٢٣٢ في كتاب الذبائح عن ميمونة.

بالإجماع أنه لا فصل بين الزيت وبين سائر المائعات فيما ينجسها، وكورود الخبر في أن ((الخالة ترث))، وحصول الإجماع على أن لا فصل بينها وبين الخال في الإرث [١].

ومثل الخبر الوارد في ((الآكل ناسيا أن ذلك لا يفطره)) [٢]، على قول من يقول بذلك، وحصول الإجماع على أن لا فصل بين الآكل وغيره في ذلك.

ومنها: أن يرد النص بحكم من الأحكام ولا يمكن تنفيذه بظاهره، فإنه ينظر في ذلك، فإن كان هناك بيان حمل عليه، وهذا كقوله تعالى: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾؛ لأن وجوب ما دخل تحت هذا النص يعلم به [٣]، وإن كان امتثاله لا يمكن من جهة ظاهره فيرجع فيه إلى بيان الرسول صلى الله عليه وآله، وإن لم يكن هناك بيان صرف إلى ما يمكن امتثاله، وعلم أن المراد به ذلك، وهذا كقوله تعالى: و﴿**لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ**﴾ [المائدة: ٩٥]؛ لأن ما تناوله ظاهر النص لا يتأتى [٤] فيه القتل، فيجب لأجل هذه الدلالة صرفه إلى ما يتأتى فيه ذلك مما يحتمله الخطاب وهو المصيد [٥]، ولهذا لمّا كان الحكم الذي تضمنه قوله تعالى: ﴿**وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا**

---

(١) حديث تنزيل الخالة منزلة الأم: أخرجه البيهقي ٦/ ٢١٧، ورواه الدارمي ٢/ ٣٦٧، وروى أحمد ٢/ ٧٩، وحديث ((الخال وإرث من لا وارث له)) أصح أخرجه الترمذي ٢/ ١٣، والطحاوي ٢/ ٤٣٠، وابن ماجة برقم (٢٧٣٧)، وابن الجارود (٩٦٤)، وابن حبان برقم (١٢٢٧)، والدار قطني برقم (٤٦١)، والبيهقي ٦/ ٢١٤، وأحمد ١/ ٢٨، وقال الترمذي: إسناده حسن صحيح. كما أخرجه من طريق آخر أبو داود برقم (٢٨٩٩)، وابن ماجة برقم (٢٧٣٨)، وابن الجارود برقم (٩٦٥)، وابن حبان برقم (١٢٢٥)، والحاكم ٤/ ٣٤٤، وأحمد ٤/ ١٣١. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. وبهذا كان الواجب أن تقاس الخالة على الخال لا العكس.

(٢) في (ج): لا يفطر.

(٣) أي: لا يمكن تنفيذه لأنه مجمل، والمجمل يعلم بالبيان.

(٤) في (ج): لا يأتي. مصحفة.

(٥) في (ج): الصيد. مصحفة.

دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: ٩٦] مما يمكن امتثاله من طريق الظاهر، لم يحتج إلى صرفه عن موجب الظاهر إلى أمر آخر [١].

ومنها: أن يرد النص بحكم من الأحكام ويثبت أن صحته مفتقرة إلى شرط، وأن ذلك الشرط لا يعدو أحد الوجهين، فإذا ثبت بالدليل فساد كون أحدهما شرطا ثبت الآخر وعلم كونه مرادا بالنص، وكذلك إن كان ذلك الشرط لا يعدو وجوها محصورة، فمتى دلت الدلالة على بطلان ما عدى واحدا منها ثبت كونه شرطا، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فإنه إذا ثبت أن من شرط صحته الإحرام، واختلفوا في أنه ينعقد بالقول أو النية [٢]، فمتى بطل أحدهما ثبت الآخر. ومثل الصوم فإنه إذا ثبت أنه لا بد فيه من شرط، ثم اختلفوا:

فمنهم من قال: يكفي فيه الإسلام مع كون الصوم مستحقا [٣] في اليوم.

ومنهم من قال: لا بد من النية. ثم اختلفوا:

---

(١) هذا القسم يدخل تحت تأويل اللفظ حيث لا يمكن اجراؤه على ظاهره عقلاً، فيصرف عن ظاهره لوجود قرينة صارفة، ففي قول الله تعالى: ﴿ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ ﴾، المراد: لا تصيدوا الصيد. وفي الآية الثانية لا يوجد ما يدعو لصرفها عن ظاهرها.

(٢) ذهب الشافعي ومالك وأحمد أن المحرم لو اقتصر على مجرد النية كفاه؛ ولكن يستحب له أن ينطق بما أحرم عند أحمد والشافعي، وعند مالك ترك النطق بما أحرم أولى. وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه لا يعتبر محرماً بمجرد النية حتى تنضاف إليها التلبية أو سوق الهدى قياساً على الصلاة؛ لأنها لا تنعقد إلا بالنية مع تكبيرة الإحرام. ولم أجد فيما اطلعت عليه من قال: يقتصر على القول فقط. وانظر لذلك: المغني ٣/ ٢٨١، والمهذب ١/ ٢١٢، والأصل لمحمد بن الحسن ٢/ ٣٤٤، والتفريع لابن الجلاب المالكي ١/ ٣٢٠.

(٣) كذا ولعل معناها: أن الصوم واجب معين كرمضان والنذر المعين فإن صوم ذلك اليوم يكون قد استحق ولذلك لم يفتقر إلى النية. وقد تكون مصحفة عن صحيحا، ومعناها: أن الصوم يصح إذا نام الصائم بلا نية الصوم مكتفيا بالإسلام وهو الصواب، والله أعلم.

فمنهم من قال: لا بد من نية معينة. ومنهم من اقتصر على مجرد النية [١].

فإذا ثبت فساد اعتبار بعضها ثبت الباقي.

ومما يلحق بذلك ما قد بيناه من الفصل الأول، وهو ما لا يمكن فعل ما تضمنه النص إلا بفعله، وقد بيّنا أن أمثلته تكثر.

ومما يلحق بذلك الاستدلال بقول الله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ... إلى قوله: وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] [٢]، على أن من أصبح جنبا فصومه صحيح؛ لأن النص إذا تضمن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر، فحكم الجنابة لا بد من أن يحصل في النهار والغسل يلزم عند ذلك [٣]، وهذا يبين أن صومه لا يفسد من حيث أصبح جنبا [٤].

---

(١) لم أجد فيما اطلعت عليه أن أحداً قال: يكفي أن يكون الصائم مسلماً مع علمه بوجوب صيام ذلك اليوم عليه، بل نقل ابن قدامة في المغني الإجماع على اشتراط النية. وذكر أن الخلاف في نيتها من الليل وتعيينها. وينظر في ذلك: التفريع لابن الجلاب المالكي ١/ ٣٠٣، حيث نقل عن مالك أنه لا يصح الصوم كله، فرضه ونفله، معينه ومطلقه، ما لم يأت بالنية قبل الفجر. وانظر المغني ٣/ ٩١، والمهذب ١/ ١٨٨، والكافي لابن عبد البر ص ١٢٠، واللباب في الجمع بين السنة والكتاب ١/ ٤١٩.

(٢) موضع الاستشهاد في هذا الجزء من الآية ضعيف؛ لأن قوله تعالى: ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ﴾، قد ينازع فيه أنه لا يعود إلا للأكل والشرب، ولو استدل بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ﴾ بعموم ليلة الصيام لكان أسلم.

(٣) في (ب)، و(ج): عند ذلك يلزم.

(٤) صحة صيام من أصبح جنباً يقول به كافة أهل العلم إلا ما روي عن أبي هريرة، وقد نقل ابن قدامة في المغني ٣/ ١٣٨ رجوعه عنه، ودليل الجمهور حديث عائشة المتفق عليه: ((أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يصبح جنباً من جماع من غير احتلام ثم يصوم)). والاستدلال بالآية على ذلك هو من دلالة الإشارة. وقد سبق وأن مثّل لها المصنف باستنباط علي وابن عباس أن أقل مدة الحمل ستة أشهر من قوله تعالى: ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا ﴾، وقوله تعالى: ﴿ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾.

وقد ألحق الشيخ أبو عبد الله بهذه الطريقة الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، على أن غير الحامل تجب لها النفقة، من حيث قال: إن الدلالة إذا دلت على أن الحمل لا تأثير له في لزوم النفقة؛ لأنه يجري مجرى البعض لها، وجب أن يدل النص على أن حكم غيرها حكمها [1] في لزوم النفقة [2].

ومما يمكن أن يلحق بهذا دلالة قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((الأعمال بالنيات)) [3]، على أن العبادات المتعلقة بالأبدان تفتقر إلى النيات؛ لأن اللفظ إذا لم يمكن [4] حمله على نفس العمل - لِعلمنا بأنه لا يفتقر إلى النيه ويصح حصوله من دونها، ألا ترى أن تعيين النية عمل ويصح من دون نية أخرى - وجب صرفه إلى حكم العمل. وحكمه الذي يدخل تحت التكليف إما أن يكون حكم الدنيا كالإجزاء

---

(١) في (أ): وحكمها.

(٢) أخذ الشافعي ومالك وأحمد من مفهوم هذه الآية أن البائنة الحائل لا نفقة لها، ويؤكد هذا ورود السكنى مُطْلَقةً مع تقييد النفقة. وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن الحائل المبتوتة لها السكن والنفقة ما دامت في العدة لعدم قولهم بالمفهوم. ولتعليلهم أن النفقة لأجل حبسها عليه وليس للحمل؛ ولأن الله جل شأنه قال: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ وعدم الإنفاق فيه تضييق. انظر ذلك في المغني لابن قدامة ٧/ ٥٨٢، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب ٢/ ٧١٢، وروائع البيان ٢/ ٦١٦، وأحكام القرآن للجصاص ٣/ ٤٥٨، وتفسير القرطبي ١٨/ ١٦٨، وأحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٤/ ٤٢٢.

(٣) حديث: "إنما الأعمال بالنيات" جزء من حديث قلَّما يخلو منه كتاب من كتب السنة، بالغ الغماري في تخريج أحاديث المنهاج ص ٢٧ - ٤٢ في تخريجه وبيان طرقه وألفاظه. توَّج به البخاري صحيحه وذكره في مواضع ١/ ٢٠، ٦/ ١١٨، ٨/ ٥٩، ومسلم ٣/ ١٥١٥، وأبو داود ٢/ ٦٥١ برقم (٢٢٠١)، والترمذي ٤/ ١٧٩ برقم (١٦٤٧)، وأحمد في المسند ١/ ٢٥، ٤٣، والدار قطني ١/ ٥١، وهو مروي عن جمع كبير من الصحابة.

(٤) في (ج): يكن. مصحفة.

وما يجري مجراه، أو حكم الآخرة كالثواب وما يجري مجراه [1]، وطريق العلم بحكم الآخرة عقلي لا يختص الشرع والسمع، فيجب أن يكون الخبر محمولا على ما طريق العلم به الشرع من الحكم وهو الإجزاء أو الفضل، فإذا لم يكن [2] هناك تخصيص وجب حمله عليهما، فكأنه صلى الله عليه [وآله] [3] قال: "إجزاء العمل وفضله لا يحصلان إلا بالنية" [4]. وإن كان الشيخ أبو عبد الله يعترض ما يجري هذا المجرى [5] بأنه [6] ليس هناك لفظ يصلح للأمرين فيقال: إنه يجب أن يحمل عليهما، وإنما ثبت [7] أنه لا بد من حكم للفعل [8] يكون مرادا بالخبر من طريق الاستدلال، ولا يجوز أن يسلك فيه مسلك العموم [9]، وهذا يوجب إلحاقه بالمجمل [10].

---

(١) في (أ): مجراه كالثواب وحكم الآخرة وما يجري مجراه.وفي (ب)، و(ج): وما يجري مجراه، أو حكم الآخرة كالثواب وما يجري مجراه.ولفقت النص من الجميع.

(٢) في (أ): يمكن.مصحفة.

(٣) في (ب)، و(ج): عليه السلام.

(٤) ذهب المصنف إلى أن النية ينبغي أن تشمل الإجزاء وطلب الثواب، إلا إذا قام دليل على أن العمل يحصل بدونها.خلافاً لشيخه أبي عبد الله الذي يرى أن لفظ خبر التكليف لا يدل على الأمرين، بل يحتاج لإثبات أحدهما بالاستدلال، والله أعلم.

(٥) مما سماه متأخروا مصنفي الأصوليين: (ما يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه)، وضابطه: ما علق الحكم فيه بالذات والمقصود أحد ملابساتها أو نحو ذلك مما ذكروه في أقسام الدلالة.

(٦) في (أ): وأنه.

(٧) في (ب)، و(ج): يثبت.

(٨) في (أ): الفعل.

(٩) يعني: بأن يحمل على جميع معانيه المقدرة؛ لأن دلالته ليست لفظية كدلالة العموم على أفراده، وإنما هي مقدرة بالدليل العقلي أو الشرعي، ولذلك لا يمكن حمله على جميع المقدرات كالعموم، ولا على بعضها بدون بيان فصار كالمجمل.

(١٠) في (أ): بالحمل.

ومما ألحق بهذا الباب الاستدلال بقول الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، على أن الحكم يثبت بالشهادة عند التجاحد وإن لم تكن الآية قد نطقت بذلك؛ لأنّا إذا علمنا أن التعبد بذلك هو لأجل التوثقة، فلو لم تكن الشهادة كافية في ثبوت الحكم لكان الغرض المقصود بورود التعبد بها لا يحصل.

ومما يجري هذا المجرى الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، على أن الإقرار تثبت به الحقوق كالبينات [1].

* *

---

(١) الاستدلال بالآية الأولى على أن الحكم يثبت بالشهادة، وبالآية الثانية على أن الإقرار ببينة هو من دلالة الالتزام وليس من منطوق اللفظ، وهي دلالة عقلية تقرها العقول السليمة.

فصل آخر
[الاستدلال بالأصول]

وأما الاستدلال بالأصول فقد ذكرنا طرفا في باب الإجماع، وهو أن المجمعين إذا أجمعوا في المسألة على أحد القولين، فإن قيام [١] الدلالة على بطلان أحدهما يقتضي صحة الآخر [٢]، وكذلك إذا أجمعوا فيها على أقاويل محصورة، فمتى دلت الدلالة على بطلان ما عدا واحدا منها ثبتت [٣] صحته، وإنما قلنا ذلك لأن القول بخلافه يؤدي إلى جواز خروج الحق عن أقاويلهم، وقد ثبت أن ذلك لا يجوز، وعلى هذه الطريقة نقول: إن الاختلاف حجة كالإجماع. وكذلك إذا أجمعوا على أن لا فصل بين مسألتين، فمتى ثبت في إحداهما حكم وجب أن يثبت مثله في الأخرى [٤]؛ لأنّا متى لم نقل بذلك أدّى إلى مخالفة الإجماع [٥]. وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله مسائل كثيرة في طريقة الاستدلال بالأصول، وقد حكاها [٦] عن أبي الحسن الكرخي.

فمنها [٧]: الاستدلال على نجاسة سؤر الكلب بأن الخبر لما ورد ((بغسل الإناء

---

(١) في (أ): قام. مصحفة.

(٢) تقدم بحث هذه المسألة في المسألة الثالثة، واختار المصنف وشيوخه هناك ما اختاره هنا، ونقل هذا القول أيضاً عن ابن سريج وأكثر الشافعية والحنفية. وانظر أيضاً المعتمد ٢/ ٤٩٧.

(٣) في (ج): تثبت.

(٤) في (أ): الآخر.

(٥) تقدم كلام المصنف على هذه المسألة في باب الإجماع.

(٦) في (ب)، و(ج): وحكاها.

(٧) في (أ): ومنها.

من ولوغه)). والطهارة [١] لا تجب في الشريعة إلا عبادة مبتدأة أو لأجل نجاسة، فإذا ثبت أن لا عبادة علينا مبتدأة في الإناء، وجب أن يكون تطهيرها لأجل النجاسة، ولا حادث هناك إلا ولوغه [٢]، فثبت بذلك نجاسة سؤره [٣].

ومنها: الاستدلال على نجاسة المني، أنه لما كان ما يخرج من بدن الإنسان طاهرا [٤] مجمعا عليه ونجسا مجمعا على نجاسته، وقد أجمعوا على أن الطاهر من ذلك لا ينقض الطهر، ((وأن النجس من ذلك إذا كان خارجاً من أحد السبيلين فلأنه ينقض الطهر)) وكان [٥] المني ناقضا له، وجب أن يحكم بنجاسته، إذ لو كان طاهرا لكان حكمه حكم سائر ما أجمعوا على طهارته في أنه لا ينقض الطهر [٦].

ومنها: الاستدلال على إباحة نكاح الأَمة الكتابية: بأن المجوسية لما حرم وطؤها بالنكاح حرم وطؤها بملك اليمين، والمسلمة [٧] لما حل وطئها بأحد الوجهين حل

---

(١) في (ج): والطهار. مصحفة.

(٢) في (ج): وقوعه. مصحفة.

(٣) عن أبي هريرة عَنِ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وآله وسلم: إذا شرب الكلبُ (وفي لفظ: "إذا ولغ") في إناء أحدِكم فليغسلْه سبعَ مراتٍ. أخرجه مالك (١/ ٣٤، رقم ٦٥)، والبخارى (١/ ٧٥، رقم ١٧٠)، ومسلم (١/ ٢٣٤، رقم ٢٧٩)، والنسائى (١/ ٥٢، رقم ٦٣)، وابن ماجه (١/ ١٣٠، رقم ٣٦٤). وأخرجه أيضًا: الشافعى (١/ ٧) وأحمد (٢/ ٤٦٠، رقم ٩٩٣١)، وابن الجارود (ص ٢٥، رقم ٥٠)، وأبو عوانة (١/ ١٧٦، رقم ٥٣٦)، والبيهقى (١/ ٢٤٠، رقم ١٠٧٦). وانظر في نجاسته المغني ١/ ٥٢، وروضة الطالبين ١/ ٣٢، ولمعرفة حقيقة مذهب مالك وأصحابه انظر الكافي لابن عبد البر ١/ ١٨.

(٤) في (ج): طرا. مصحفة.

(٥) في (ب)، و(ج): فكان. وسقط من (أ): ما بين القوسين. سهوا.

(٦) ينظر في طهارة المني أو نجاسته: الأم ١/ ٤٧، المغني ٢/ ٩٢، المحلى ١/ ١٠٥، معاني الآثار ١/ ٤٨ – ٥٣، والكافي لابن عبد البر ص ٦٥.

(٧) في (ج): في المسلمة.

أيضا بالوجه الآخر، فإذا كانت الكتابية يحل وطؤها بملك اليمين وجب أن يحل وطؤها بالنكاح [١].

ومنها: الاستدلال على من فعل أكثر الطواف ثم جامع، كان بمنزلة من فعل جميعه في سقوط البدنة عنه؛ لأن لحوق أكثر أركان الحج يجري مجرى لحوق جميعها في باب الفوات؛ لأنه إذا أدرك الإحرام والوقوف كان حكمه في أنه قد أمن الفوات حكم من أدرك جميعها، فكذلك يجب أن يكون حكم من أدرك أكثر الطواف [٢].

ومنها: الاستدلال على أن قدر الدرهم من النجاسة يجب أن يكون معفوا عنها إذا كان في البدن أو الثوب [٣]، بأنه [٤] قد ثبت أن قدر النجاسة الذي يختص موضع الاستنجاء معفو عنه لأجل التخفيف، لا لأجل الضرورة والمشقة؛ لأن اعتبار ذلك يمنع من أن يتعدى حكمه الأصل، وإذا ثبت هذا وجب أن يحكم بأن ذلك القدر يجب أن يكون معفوا عنه [٥] في أي موضع حصل. إلى نظائر هذه المسائل قد تركنا

---

(١) ذهب الجمهور إلى تحريم زواج المسلم بالأمة الكتابية لقوله تعالى: ﴿فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء آية: ٢٥]، وخالف أبو حنيفة لعدم قوله بالمفهوم، ولأنها تحل بالنكاح فتحل بملك اليمين. وانظر ذلك في المغني ٦/ ٥٩٦، والمهذب ٢/ ٤٥، وأحكام القرآن لإلكيا الهراسي ١/ ٤٢٦، والتفريع لابن الجلاب ٢/ ٤٥، والكافي لابن عبد البر ص ٢٤٤.

(٢) قال ابن قدامة في المغني ٣/ ٤٦٤: ((إن ترك بعض الطواف فهو كما لو ترك جميعه، خلافاً لأصحاب الرأي)). وفي الأصل لمحمد بن الحسن ٣/ ٣٩٩: ((لو جامع بعد ما طاف الأكثر من طوافه لم تفسد عمرته وعليه دم)). وانظر أيضاً المغني ٣/ ٣٣٤، والمهذب ١/ ٢٢٢، ٢٣٧، والكافي ص ١٥٨.

(٣) في (ج): والثوب.

(٤) في (أ): فإنه.

(٥) انظر في هذا الأصل لمحمد بن الحسن ١/ ٦٠. وذكر ابن الجلاب في التفريع ١/ ١٩٨ أن إزالة النجاسة من الثوب والجسد والمكان - إلا أعضاء الوضوء - سنة، وخالفه ابن عبد البر في الكافي ص ٦٤، وانظر المهذب ١/ ٦٦، والمغني ٢/ ٦٣، وانظر أيضاً الأصل ١/ ٢٠٠، ٢٥٣.

ذكرها للتخفيف، فومن شيوخنا رحمهم الله من يقول في هذه المسائل: إن طرقها على التحقيق يرجع إلى طريقة التعليل، وهذا إنما يمكن متى تبين أنها متى [١] لم يحقق فيها التعليل ولم يتعلق [٢] الحكم به لم يصح ولم يتعلق به غالب الظن. فأما إذا أمكن أن يبين أن غالب الظن يحصل في هذه الأحكام عند النظر في الطرق التي ذكرها من غير أن يرجع فيها إلى تحقيق العلل وتعليق الحكم بها، فما ذكره لا يستمر [٣].

* *

(١) سقط من (ج): متى.

(٢) في (ب)، و(ج): يعلق.

(٣) ذكر إمام الحرمين في البرهان ٢/ ١١٤: أن المذاهب في الاستدلال ثلاثة:

الأول: جواز اتباع وجوه الاستصلاح قربت من موارد النص أو بعدت، إذا لم يمنع منه أصل كالكتاب والسنة والإجماع، وبه قال الإمام مالك.

الثاني: حصر الاستدلال برد الفروع إلى الأصول، وبه قال القاضي أبو بكر الباقلاني.

الثالث: التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل، بشرط قربه من معاني الأصول، وبه قال الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة.

فصل آخر
[أنواع الاجتهاد غير المعلق بأصل معين يرد الحكم إليه]

وأما الاجتهاد الذي لا يتعلق بأصل معين يُرد الحكم الذي يثبت به إليه فهو على ضروب، وقد ذكر [1] شيخنا أبو عبد الله منها جملة من المسائل:

فمنها: أنه قد ثبت أن الكثير من العمل في الصلاة يفسدها، وأن القليل لا يفسدها، والاجتهاد في قدر القليل الذي لا يفسدها ليس له أصل معين يُرد إليه [2]، وإنما يُعتبر منه [3] ما يغلب على ظن كل أحدٍ أنه في حكم القليل [4]، وحكي عن محمد بن شجاع [5] أن لذلك أصلا يرجع إليه، وهو القدر الذي إذا وقع من المصلي لم يعتقد من ينظر إليه أنه في الصلاة، واعترض ذلك [6] بأن المصلي لو زاد في أفعال الصلاة زيادة كثيرة لبطلت صلاته عندهم، وإن كانت من جنس أفعالها، وقد علمنا أن من ينظر إلى من هذه سبيله فإنه لا يعتقد فيه أنه ليس في الصلاة، فعلم بهذا أن اعتبار هذا الأصل في ذلك باطل.

---

(١) في (ج): ذكرنا. مصحفة.

(٢) في (أ): إليه ذلك.

(٣) في (ب)، و(ج): فيه.

(٤) ينظر ما يبطل الصلاة من العمل المحلى ٢/ ٧٣، المهذب ١/ ٩٥، التفريع لابن الجلاب ١/ ٢٦٠، والمغني ٢/ ١٣، ٢٤٧، والأصل لمحمد بن الحسن ١/ ١٩٩.

(٥) محمد بن شجاع الفقيه الثلجي (نسبة إلى ثلج بن عمرو بن عبد مناف. ويقال: البلخي. وغلَّط هذه النسبة القرشي في الأنساب، وقال: إنه تصحيف). أحد الأعلام أبو عبد الله البغدادي، حنفي من أصحاب الحسن بن زياد. روى عن ابن علية، كان فقيه العراق في وقته يميل للاعتزال، له كتاب المناسك وتصحيح الآثار، والنوادر، والمضاربة، والرد على المشبهة، توفي سنة ٢٥٧هـ وله خمس وثمانون، له ترجمة في الفهرست ص ٢٩١، تاريخ بغداد ٥/ ٣٥٠، الفوائد البهية ص ١٧١.

(٦) في (أ): لذلك.

قال: وكذلك من يستدبر القبلة ضرورة، فإن الناظر إليه لا يعتقد فيه [١] أنه في الصلاة، فدل هذا أيضا [٢] على فساد ما اعتبره.

ومنها: الاجتهاد الذي يعتبره أبو حنيفة في أن انكشاف ربع الساق من المرأة يفسد الصلاة [٣]، من حيث ثبت أن الناظر إلى الساق لا ينكشف له في كل حال إلا ربعها، فصار حكم الربع في هذا الباب حكم الكل، فوجب أن يحكم [٤] بأن انكشاف الربع بمثابة انكشاف جميع الساق، وهذه الطريقة لا تستند إلى أصل معين.

ومنها: ما يعتبره في أن الإمام إذا حدث به ما يفسد صلاته فله أن يستخلف ما دام في المسجد، من [٥] أنه قد ثبت أن اليسير من فعله بعد الحدث لا يمنع من [٦] الاستخلاف، وأن الكثير منه يمنع من ذلك، وقد ثبت أن الحصول في داخل المسجد بمنزلة القليل الذي لا يمنع في باب الصلاة [٧]، وأن الحصول في خارجه بمنزلة

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): فيه.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): أيضاً.

(٣) في الأصل لمحمد بن الحسن ١/ ٢٠١ قال أبو حنيفة: إن صلت وربع رأسها أو ثلثه مكشوف أعادت الصلاة، وإن كان أقل من ذلك لم تُعِد، وهو قول محمد. قال أبو يوسف: ((لا تعيد حتى يكون النصف مكشوفاً، وكذلك الفخذ والبطن والشعر في قوله وقولهما)). وقال الشيرازي في المهذب ١/ ٧١: ((فإن انكشف شيء من العورة يسير لم تبطل صلاته))، نص عليه أحمد، وبه قال أبو حنيفة. وعند الشافعي ((يستوي قليله وكثيره كالنظرة))، وعند أصحاب مالك سترها واجب، وليس بشرط لصحة الصلاة. انظر التفريع لابن الجلاب ١/ ٢٤٠، الكافي لابن عبد البر ص ٦٣.

(٤) في (أ): الحكم.

(٥) سقط من (أ): من.

(٦) سقط من (ب)، و(ج): من.

(٧) انظر استخلاف الإمام ما دام في المسجد عند الحنفية الأصل لمحمد بن الحسن ١/ ١٧٩، وانظر مذهب المالكية في الكافي لابن عبد البر ص ٤٨، وينظر المغني ٢/ ١٠٢، والمهذب ١/ ١٠٣، لمعرفة رأي الشافعية والحنابلة.

الكثير الذي يمنع؛ لأن من كان داخل المسجد كان له أن يأتم بالإمام وإن كان في آخره، وكان البعد الذي بينه وبين الإمام في حكم القليل الذي لا يمنع الائتمام به [١]، وإذا كان خارج المسجد ولم تكن [٢] الصفوف متصلة فإن ما بينه وبين الإمام من البُعد يكون في حكم الكثير الذي يمنع من الائتمام. وهذه الجملة تبين الفرق بين كونه في المسجد في أن له أن يستخلف، وبين خروجه عنه في أنه ليس له ذلك [٣].

وهذه الطريقة لا تستند أيضا إلى أصل معين.

وكذلك الكلام في جزاء الصيد، سواء اعتبر فيه الخلقة [٤] أو القيمة [٥]، وكذلك تجري جهة القبلة [٦] وتقدير النفقات [٧].

ومما ألحقه [٨] بهذا الباب - ((أعني فيما لا نسميه قياسا وإن كان هاهنا أصل معتبر)) [٩]- إيجاب الكفارة على الآكل متعمدا في شهر رمضان؛ لأنه يقول: إن

---

(١) سقط من (ج): به.

(٢) في (أ): يكن.

(٣) تحديد الجواز في الاستخلاف بكون الإمام في المسجد، وعدم الجواز إذا خرج من المسجد يقول به الحنفية فقط، ولم يحدد غيرهم وقت الجواز وعدمه.

(٤) في (أ): الحلقة. ومعناه: اعتبار مثله في خلقه وشكله.

(٥) ذهب الشافعي ومحمد بن الحسن إلى الاعتداد بالشبه في الخلقة، فحكما في النعامة ببدنة، وفي حمار الوحشي ببقرة، وفي الظبي بشاة، وفيما لا نظير له تعتبر القيمة. واعتد أبو حنيفة وأبو يوسف بالقيمة مطلقاً. انظر الأصل ٢/ ٤٣٨، وانظر المحلى ٤/ ٢٥٣، والمهذب ١/ ٢٢٣. وذهب المالكية للتخيير بين المثل والقيمة على ما في التفريع لابن الجلاب ١/ ٣٢٨، والكافي لابن عبد البر ص ١٥٦، والمغني ٣/ ٥٠٩، وما بعدها.

(٦) في (أ): النفقة. مصحفة.

(٧) في (ب)، و(ج): النفقة.

(٨) في (أ): يلحقه.

(٩) سقط من (أ): ما بين القوسين.

الطريقة التي تثبت بها هذه الكفارة هي استدلال وليس بقياس، ويحكى ذلك [1] عن أبي الحسن الكرخي رحمه الله، ويعتمد فيه أن النظر في أن هذا الأكل تتعلق به الكفارة كالجماع هو نظر في تبيين موضع الكفارة؛ لأنّا إذا علمنا أن الكفارة تتعلق بالجماع لا لاسمه ولكن لصفة تختص به، ثم اعتبرنا تلك الصفة، فعلمنا أنها كونه مفسداً لصوم عين [2] رمضان على وجه يستحق به قدرا [3] من المأثم مع انتفاء الشبهة [4]، علمنا أن موضع الكفارة على هذه الصفة، فإذا علمنا بالدليل أنها [5] حاصلة في الأكل أوجبنا فيه الكفارة، من حيث استدللنا بهذه الطريقة على أنها موضع لها، وهذا لا يجري مجرى القياس الذي هو حمل الأرز على البر في تحريم التفاضل [6]؛ لأنّا في هذا الموضع إذا عرفنا الحكم وعلته، لم نحتج إلى استدلال مبتدأ ونظر مستأنف في حصول العلة في الفرع ومشاركته إياه فيها. وليس [7] كذلك حالة الأكل؛ لأنا نحتاج إلى نظر مستأنف، لنعلم أن الصفة التي هي موضع الكفارة في الجماع قد حصلت فيه.

ألا ترى أنّا نعلم أن فساد الصوم قد تعلق به من المأثم القدر المخصوص الذي تعلق بالجماع، من حيث علمنا أن الجماع لمّا كان مما يشق الامتناع منه، فاقتضى ذلك

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ذلك.

(٢) في (أ)، و(ب): غير. مصحفة.

(٣) في (ج): قدر. مصحفة.

(٤) في (أ): المأثم ثم مع انتفاء الشبه.

(٥) أي: الصفة، وهي كونه مفسداً لصوم عين رمضان.

(٦) إذا لم يكن إلحاق الأكل عمداً بالجماع قياساً فما هو القياس، فأركان القياس كلها موجودة. فالأصل الجماع، والفرع الأكل عمداً، والحكم الكفارة، والعلة انتهاك حرمة الشهر. وإنما الدافع لإنكار كونه قياساً هو أصلهم في عدم إثبات الكفارات بالقياس.

(٧) سقط من (ج): وليس.

استحقاق قدر من الثواب عليه، فإذا كان من يفطر بفعله قد منع نفسه ذلك، وجب أن يستحق عليه قدرا يعظم من العقاب والمأثم، ((وهو مقدار ما كان يستحق الثواب لو صام ولم يفسده)) [١]، وقد علمنا أن الإفطار بالأكل إن لم يزد [٢] حكمه في هذا الباب على حكم الجماع لم ينقص عنه؛ لأن المشقة التي تلحق [٣] في مجرى العادة بالامتناع من الأكل تكون أكثر من المشقة التي تلحق بالامتناع من الجماع، وهذا يوجب أن يكون المفطر بالأكل يستحق من المأثم القدر الذي يستحقه المجامع [٤] إن لم يزد عليه [٥].

فقد بان بهذه الجملة أن إلحاق حكم الأكل بحكم الجماع لا يصح إلا بهذا الضرب من الاستدلال، وأنه مخالف لطريقة القياس في إلحاق الفرع بالأصل.

وقد اعترض بعض شيوخنا ذلك بأن الفصل الذي ذكره رحمه الله [٦] بين الموضعين لا يمنع من أن يكون إلحاق الأكل بالجماع في وجوب الكفارة ضربا من القياس، من حيث جمعت هذه الطريقة شروط القياس التي هي تقدم [٧] العلم بالأصل وحكمه وثبوت علته والجمع بين الأصل والفرع لأجلها، ومفارقة هذه الطريقة لطريقة حمل الأرز على البر - من حيث كانت العلة لا يعلم حصولها في

---

(١) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٢) في (أ): بالأكل لم يرد.

(٣) في (أ): تلحقه.

(٤) في (ج): هذا المجامع.

(٥) لقائل: أن ينقض هذا الكلام بأن الشارع لما رأى أن المشقة في ترك الأكل أكثر من ترك الجماع، اعتبر المشقة وخفف الحكم على الأكل عمداً، ولم يوجب عليه الكفارة؛ لأن مدار شريعتنا على أن المشقة تجلب التيسير.

(٦) سقط من (أ): رحمه الله.

(٧) في (أ): تقديم.

الفرع هاهنا إلا بنظر مستأنف، ويعلم هناك ضرورة - لا يؤثر في كون ذلك قياسا.

وقوّى ذلك بأنه إنما تثبت الكفارات والحدود بهذه الطريقة التي نسميها: استدلالا دون القياس؛ لأنه يجعلها أقوى من القياس، وقد علمنا أن الفرق الذي ذكره لا يقتضي [1] أن تكون هذه الطريقة أقوى من القياس الذي هو حمل الأرز على البر؛ لأن الموضع الذي يعلم مشاركة الفرع للأصل في علته ضرورة يجب أن يكون أقوى من الموضع الذي يعلم فيه ذلك استدلالا، وهذا يمنع من القول إن طريقة حمل الأكل على الجماع في باب الكفارة يكون استدلالا ولا يكون قياسا، من حيث كانت أقوى من [2] طريقة القياس، وهذا لا يعترض عندي ما اعتمده رحمه الله [3]؛ لأنه لم يقصد بالفرق الذي ذكره بين الموضعين تقوية هذه الطريقة على طريقة حمل الأرز على البر، وإنما اعتمد ذلك للتفرقة بينهما في الاسم، من حيث سمى طريقة إثبات الكفارة: استدلالا، ولم يسمها: قياسا، وسمى الطريقة [4] الأخرى: قياسا، فبيّن أن الطريقتين [5] إذا اختلفتا لم يمتنع أن تختلف العبارة عنها [6]، ويوضع لكل واحدة منهما اسم مخصوص؛ لأن الغرض بتغاير الأسامي في الأصل تغاير المعاني.

---

(١) في (أ): لا تقتضي.

(٢) في (أ): عن.

(٣) سقط من (أ): رحمه الله.

(٤) في (ج): الطرق.

(٥) في (ب)، و(ج): الطريقين.

(٦) في (أ): عنهما. مصحفة.

فأما تقوية الطريقة التي تثبت بها الحدود والكفارات على طريقة القياس [١] التي لا يثبت [٢] بها ذلك، فإنه [٣] إنما يعتمد فيها أن طريقة العلم بأن الصفة التي يجعلها موضعا للكفارة أو الحد فيعلق [٤] بها ذلك يجب أن تكون أقوى من الطريق الذي ثبت [٥] به كون صفة الأصل علة للحكم في طريقة القياس. وإذا كان إنما يراعى القوة في كون الحكم متعلقا بصفة الأصل الذي تعلق الحكم بها دون غيرها [٦]، لم يعترض ذلك ما ذكره من أن مشاركة الفرع للأصل في علته إذا علم ضرورة وجب أن تكون أقوى من الطريقة التي لا يعلم فيها ذلك.

وأما قوله: [٧] « إن الذي ذكره لا يؤثر في اشتراك الطريقتين [٨] في كونهما قياسا،

---

(١) فرَّ أبو الحسن الكرخي ومن تابعه من الحنفية من إثبات الكفارات والحدود بالقياس بحجة أنه ظني. ولكنهم أثبتوا حدوداً وكفارات بأقيسة رفضها القالون بإثبات الحدود والكفارات بالقياس، فقد قاسوا حيث لم يقس المجوزون. وذكر الغزالي في المنخول ص ٣٨٥ تبعاً لشيخه إمام الحرمين في البرهان طائفة من الفروع التي أثبتوها بالقياس، ومن ذلك قياس قتل الصيد خطأ على قتله عمداً في إيجاب الجزاء مع اختصاص النص بالعمد. وقاسوا الأكل عمداً على الجماع في نهار رمضان في إيجاب الكفارة، وقالوا: بالقطع على من شهد عليه اثنان أحدهما أنه سرق بقرة بيضاء والآخر أنها سوداء. كما استحسنوا إقامة الحد في مسألة شهود الزوايا.

(٢) في (ج): لا تثبت.

(٣) سقط من (أ): فإنه.

(٤) في (أ): فيتعلق.

(٥) في (ب): يثبت. وفي (ج): تثبت.

(٦) سقط من (أ): الذي تعلق الحكم بها دون غيرها.

(٧) أي قول عبد الجبار بن أحمد الذي تقدم قبل صفحة اعتراضاً على قول أبي الحسن الكرخي في تبرير تسميته استدلالاً لا قياساً.

(٨) في (ج): الطريقين.

من حيث ألحق في كلا الموضعين أحد [1] الحكمين بالآخر لصفة تجمعهما » فإنه لا يصح؛ لأنه إذا جعل القياس عبارة عن إلحاق الحكم بحكم آخر بطريقة مخصوصة، وبيّن أن تلك الطريقة غير حاصلة فيما تثبت به الكفارة، وكشف عن الفرق بين الطريقين من الوجه الذي حكيناه عنه، فقد سَلِمَ ما ذهب إليه، وهذا يبين أن هذا الاعتراض لا يقدح فيما اعتمده رحمه الله [2]، والله تعالى أعلم [3].

* *

(١) في (أ): إحدى.

(٢) سقط من (أ): رحمه الله.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): والله تعالى أعلم.

مسألة
[أحكام الفروع الشرعية]

اختلف أهل العلم في أحكام الفروع الشرعية التي اختلف فيها أهل الاجتهاد [(١)]:

فمنهم من ذهب إلى أن الحق هو واحد منها، وأن عليه دليلا يلزم كل أحد المصير إليه والنظر فيه، والوصول إلى القول الذي هو الحق به، وأن من قصر في ذلك فلم يصل إليه ولم يقل به فإنه مخطئ، ويختلف خطأؤه فربما كان كبيرا وربما كان صغيرا، وهو قول الأصم وبشر المريسي، وحكي [(٢)] ذلك عن ابن علية، وذهب إلى ذلك أيضا بعض أهل الظاهر فيما طريقه الاستدلال [(٣)].

---

(١) قسّم أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ٢/ ١٠٤٥ الأحكام الشرعية إلى ما لا يسوغ الاجتهاد فيه وهو نوعان:

الأول: ما علم من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة والزكاة، فالحق فيه واحد ومن خالفه يحكم بكفره لأنه كذب الله تعالى ورسوله في خبرهما.

والثاني: ما لا يعلم من الدين بالضرروة ولكن عليه دليل قاطع كإجماع الصحابة، وهذا الحق فيه واحد وما سواه باطل، ومن خالفه حكم بفسقه، ونقض حكم الحاكم إذا كان بخلافه. وأما ما يسوغ فيه الاجتهاد فهو محل النزاع في هذه المسألة.

(٢) في (ب)، و(ج): وقد حكي.

(٣) معظم الأصوليين نسبوا هذا القول للأصم وبشر المريسي وابن عُلية. وقد نسبه أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ٢/ ١٠٥١ لأبي علي بن أبي هريرة، ونسبه الآمدي ٤/ ١٨٢ لنفاة القياس كالظاهرية والإمامية. ونسبه لنفاة القياس أيضاً إمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من كتاب تلخيص التقريب ص ٢٨، ونسبه ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٢ لداود وأصحاب الظاهر. والذي في النُبذ لابن حزم ص ٧٤ ((من أصاب في اجتهاده فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد ولا إثم عليه)). وفي إحكام الأحكام ٥/ ٧١ ((إذا أخطأ ليس مأجوراً على خطئه، لكنه مأجور على اجتهاده

ومنهم من ذهب إلى أن الحق واحد منها وعليه دليل، إلا أن المجتهد إن لم يصل إليه لغموضه وحَكَمَ بغيره مما يؤدي اجتهاده إليه فهو معذور غير مأثوم، وهو قول أكثر أصحاب الشافعي ونفر من أصحاب أبي حنيفة (١).

فأما الشافعي فقد اختلفت (٢) ألفاظه في ذلك، والذي ينسبه إليه أكثر أصحابه هو ما حكيناه عنهم، من أن الحق في واحد من الاجتهادات وإن كان كل واحد من المجتهدين معذورا فيما يؤدي اجتهاده إليه، والذي يحكيه عنه من يتصدر (٣) هذا الشأن من أصحابه ويُعوَّل على معرفته أن مذهبه في الفروع التي ليس لها إلا أصل واحد، وهو الذي يسمي الطريقة التي بها يثبت ذلك: القياس الجلي وقياس العلة والمعنى، فالحق - عنده في واحد منه دون ما خالفه. وأن الفروع التي تتجاذبها أصول كثيرة. ويسمي الطريقة التي بها يثبت ذلك: قياس (٤) غلبة الأشباه - فإن كل

ومرفوع عنه الإثم لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥]».وفي ٥/ ٧٣ ((ومن تمادى في خطئه فهو فاسق)).

وهؤلاء أطلق عليهم إمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٣٢٠، والغزالي في المنخول ص ٤٥٤: غلاة المخطئة.

(١) هذا قول المقتصدة من المخطئة، ونقله الباجي في إحكام الفصول ص ٧٠٧ عن جمهور أصحاب مالك وعن مالك؛ لأن مالك قد قال عندما سئل عن الصحابة ((مخطئ ومصيب))، وقال الباجي: كل من لقيت من أصحاب الشافعي يقول: ((إن الحق في واحد))، ونقله عن معتزلة بغداد وارتضاه.ونقله السمرقندي في الميزان ص ٧٥٣ عن الماتريدي.ونقل عن أبي حنيفة قوله: ((كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد)).أي: أنه مصيب في اجتهاده.

(٢) في (ب)، و(ج): اختلف.

(٣) في (أ): يتصور. مصحفة.

(٤) في (أ): يثبت الحكم وقياس.

مجتهد فيها مصيب، وما يؤدي اجتهاده إليه حق [١]، وقد ذكرنا أمثلة القياسين [٢] فيما تقدم، ونحكي في كتبه ألفاظاً [٣] مصرحة في أن كل مجتهد مصيب في هذه الفروع، فمن ذلك أنه قال في جواب من سأل عن قول النبي صلى الله عليه وآله [٤]: ((إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد)) [٥]: " لو كان في الاجتهاد خطأ وصواب لم يجز أن يثاب على أحدهما أكثر مما يثاب على الآخر؛ لأن الثواب لا يكون فيما لا يسع ولا في الخطأ الموضوع. ثم قال: لو كان فيه خطأ كان أكثر أمره أن يغفر له، فكيف يكون له ثواب على خطأ لا يسعه " [٦]!!

---

(١) لم أجد من ذكر هذا التفصيل في قول الشافعي رحمه الله، وانظر في ذلك: اللمع ص ٧٣، ونهاية السول مع البدخشي- ٣/ ٢٠٥، ومنتهى ابن الحاجب ص ٢١٢، وروضة الناظر ص ٣٦٠، والمحصول ٢/ ٣/ ٤٧، وإرشاد الفحول ص ٢٦١، والمعتمد ٢/ ٩٤٩، شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨٩، وجمع الجوامع مع البناني ٢/ ٣٨٩، التقرير والتحبير ٣/ ٣٠٥، التبصرة ص ٤٩٨، والإبهاج ٣/ ٢٥٧، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٨، المستصفى ص ٤٩٢، التمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٣١٠، وإبطال الاستحسان مع الأم ٧/ ٤٧٤، والرسالة ص ٤٧٨ وما بعدها، وفيها تفصيل قريب من قول المصنف.

(٢) في (أ): القائسين.

(٣) في (أ): ألفاظ.

(٤) في (أ): وآله دليله.

(٥) الحديث متفق عليه من حديث عمرو بن العاص، ومن حديث أبي هريرة.أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة برقم (٧٣٥٢)، وينظر فتح الباري ١٣/ ٣١٨.وأخرجه مسلم ٣/ ١٣٤٢ في كتاب الأقضية، وأحمد في المسند ٤/ ٢٠٤، وأبو داود في السنن ٤/ ٦ برقم (٣٥٧٤)، وانظر تخريجه في تخريج أحاديث اللمع ص ٣٦٠، والابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٦٩، ونصب الراية ٤/ ٦٣، وتلخيص الحبير برقم (٢٠٧٢).

(٦) قال الإمام الشافعي: قلت فأين موضع المطالبة فيها رضي الله تعالى عنهما فقال قد سمى رسول الله فيما رويت من الاجتهاد " خطأ " و " صوابا "، فقلت: فذلك الحجة عليك، قال: وكيف؟ قلت: إذ ذكر النبي أنه يثاب على أحدهما أكثر مما يثاب على الآخر، ولا يكون الثواب فيما لا يسع ولا الثواب

وقال في كتاب إبطال الاستحسان سائلا نفسه: أفرأيت من يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة هل يسعهم الاختلاف، وإذا اختلفوا أيصيبون كلهم أو يخطئون، أو بعضهم مخطئون وبعضهم مصيبون؟

فأجاب بأنه لا يجوز على أحد منهم وإن اختلفوا إن كانوا من أهل الاجتهاد، وذهبوا مذهبا محتملا أن يقال: إنه أخطأ، لكن يقال لكل واحد منهم: إنه أطاع فيما كلف فأصاب [١]، وأنه [٢] لم يكلف الغيب الذي لم يطلع عليه [٣].

ومنهم من ذهب إلى أن المجتهد إذا سلك طريقة الاجتهاد فهو مصيب في الاجتهاد وفي المجتهَد فيه، وكل ما أدّى اجتهاده إليه فهو حق لم يكلَّف سواه، وهذا هو الصحيح من مذهب أبي حنيفة، على ما يحكيه عنه من يُحَصِّل من أصحابه، كسفيان بن سحبان [٤] في المتقدمين، وكأبي الحسن [٥] في

في الخطأ الموضوع؛ لأنه لو كان إذا قيل له اجتهد على الخطأ فاجتهد على الظاهر كما أمر كان مخطئا خطأ مرفوعا كما قلت كانت العقوبة في الخطأ فيما نرى - والله أعلم - أولى به، وكان أكثر أمره أن يغفر ل،ه ولم يشبه أن يكون له ثواب على خطإ لا يسعه. الرسالة ١ / ٤٩٦.

(١) في (ب)، و(ج): وأصاب.

(٢) سقط من (أ): وأنه.

(٣) هذا الكلام موجود ما يقاربه في ((إبطال الاستحسان)) ٧/ ٤٧٤. لكن المصنف اقتصر على ما يوافق رؤيته، فقبل سطرٍ مما نقله هنا، قال الشافعي: ((فإن قال قائل: أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند الله؟ قيل: لا يجوز فيه عندنا والله تعالى أعلم أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحداً؛ لأن علم الله عز وجل وأحكامه واحد)). وقال بعدها: ((فإن قيل: فيلزم أحدهما اسم الخطأ. قيل: أما فيما كلف فلا، وأما خطأ عين البيت فنعم)).

(٤) سفيان بن سحبان قال ابن النديم في الفهرست سفيان بن سحبان من أصحاب الرأي وكان فقيها ومتكلما وله من الكتب كتاب العلل. تاج التراجم في طبقات الحنفية ١ / ١٠. وذكره ابن النديم في ترجمة عيسى بن أبان عرضا. الفهرست١/ ٢٨٩.

(٥) في (ب)، و(ج): من أصحابه، كالشيخ أبي الحسن.

المتأخرين [١]، وإليه ذهب الشيخ أبو عبد الله، وهو مذهب أبي الهذيل [٢] وشيخينا [٣] أبي علي وأبي هاشم رحمهم الله [٤]، وإن كانوا قد اختلفوا في وجه آخر وهو هل في هذه المسائل أشبه عند الله تعالى، وإن لم يكن المجتهد قد كلف إصابته أم لا [٥]؟. فإن المحكي عن أبي حنيفة وأصحابه أن في كل واحد من هذه [٦] الأقاويل حكم عند الله تعالى هو الأشبه، وربما عبَّروا عنه بأن ذلك هو الصواب، وهو الحق، وإن لم يكلف المجتهد إصابته [٧].

---

(١) قال السمرقندي في الميزان ص ٧٥٣: روي عن أبي حنيفة أنه قال: ((كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد)). ولذا اختلف أصحابه فيما ينسب إليه. وينبغي حمل عبارته على أن كل مجتهد مصيب في اجتهاده؛ لأنه فعل ما كلف به ولكن الحق عند الله واحد لا يتعدد، وهذه العبارة الموهمة وأمثالها جعلت القاضي الباقلاني ينسب هذا القول أيضاً للشافعي ومالك، فنسبه لمالك اعتماداً على قصته مع أبي جعفر المنصور في أن يحمل الناس على الموطأ فرفض قائلاً: ((اترك الناس على ما هم عليه))، مع أنه قد صرَّح لما سئل عن الصحابة بقوله: ((مخطئ ومصيب))، فالحق من مذاهب الأئمة الأربعة أن المصيب واحد.

(٢) أبو عبد الله محمد بن الهذيل العبدي، أبو الهذيل المعروف بالعلاف؛ لأن داره كانت بالعلافين، كان رأسا في الاعتزال من الطبقة السادسة، شيخ المعتزلة في زمانه ومقرر طريقتهم والحافظ عليها والذاب عنها. ولد بالبصرة ونشأ فيها ورحل إلى بغداد، ودرس على عثمان بن خالد الطويل، واشتهر بحسن الجدل والمناظرة. ذهب في تعليل صفات الله تعالى مذهبا مخالفا لرأي المعتزلة وافق فيها الزيدية، فقال: إن لله صفات هي عين ذاته، فالله عالم وعلمه هو ذاته، وهو قادر وقدرته هي ذاته، وعلى ذلك تكون الصفات الإلهية هي الذات الإلهية، لا تنفصل عنها. يعرف أتباعه بالهذليين وتعرف طريقته بالهذلية. عاش أكثر من مائة سنة وتوفي سنة ٢٣٥هـ. له ترجمة في تكملة الفهرست ومعجم المؤلفين ١٠/ ٢٤٩، الحور العين ص ٢٠٩.

(٣) في (أ): والشيخ.

(٤) سقط من (أ): رحمهم الله.

(٥) في (ب)، و(ج): أو لا.

(٦) سقط من (أ): هذه.

(٧) ذكر أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ٢/ ١٠٥٠ أن مراد أبي حنيفة على ما قال أبو الحسن الكرخي من الأشبه أنه الحكم المطلوب وإن لم يكلف المجتهد إصابته. وبعضهم فسر الأشبه بأن عند الله حكماً في الحادثة لو نصَّ لما نصَّ إلا عليه.

والفرق بين هذا القول وبين قول من يذهب إلى أن الحق منهما واحد غير معين من أصحاب الشافعي وغيرهم: أن هؤلاء عندهم أن المجتهد قد كلف إصابته، إلا أنه إذالم يصبه [1] كان معذورا أو كان مخطئا خطأ صغيرا، وعند القائلين بالأشبه أنه لم يكلف بتة، ونحن نفرد الكلام في هذه المسألة.

واعلم أن من يذهب إلى أن الحق في واحد [2] من هذه المسائل فإنه يسلك في ذلك طريقين:

إحداهما: أن طريقة العقل تمنع من ورود التعبد بالأحكام المتضادة، فيتعلق في الاحتجاج [3] لما يذهب إليه بوجوه عقلية.

والثانية: أن السمع قد دل على أن هذه الأقاويل المختلفة لا يجوز أن يكون جميعها حقا، وأن الحق هو واحد منها.

ونحن بعون الله نتكلم على الطريقتين ونشرح الكلام فيهما.

❋ ❋

---

(١) في (أ): لم يصبيه.

(٢) تقدم نسبة هذا القول إلى أكثر الشافعية وبعض الحنفية، وهو قول الإمام الشافعي كما حققه الشيرازي وغيره، وبه قال أبو إسحاق الإسفرائيني، وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو علي الطبري، وأبو الطيب الطبري.وهو مذهب مالك والليث وأبي بكر بن مجاهد وأبي بكر بن فورك، على ما في شرح اللمع.ونقله ابن النجار في شرح الكوكب عن أحمد وأصحابه، وعن الأوزاعي وإسحاق ابن راهويه والمحاسبي وابن كلاب، وارتضاه الآمدي وابن السبكي، ونافح عنه الشوكاني، وارتضاه الباجي في إحكام الفصول، وفخر الدين الرازي في المحصول ٢/ ٣/ ٥١.

(٣) في (ج): بالاحتجاج.

الكلام على الطريقة الأولى

[طريقة العقل في إثبات أن الحق في واحد من أحكام الفروع الشرعية]

من يسلك هذه الطريقة يتعلق بوجوه:

[الأول]: منها: أنه لو جاز ورود التعبد بالأحكام المتضادة، وجاز أن تكون جميع مذاهب المجتهدين في الفروع مع [١] اختلافها وتنافيها حقا، وأن يكون كل واحد منهم مصيبا فيما يذهب إليه، لجاز ورود التعبد بمثله في الشرائع وفي أصول [٢] الدين مع تباينها ((حتى يكون جميع ما اختلف فيه أهل القبلة فيما يتعلق بأصول الدين مع تباينها)) [٣] حقا، وأن يكون كل قائل منهم بما أدّى اجتهاده إليه فيها مصيبا، على ما يذهب إليه عبيد الله بن الحسن العنبري [٤] ومن تابعه [٥]، فإذا كان ذلك لا يجوز في الأصول، فكذلك [٦] في الفروع.

---

(١) في (ج): من. مصحفة.

(٢) في (أ): أحوال. مصحفة.

(٣) سقط من (أ): ما بين القوسين. وسقط من (ج): حقا.

(٤) هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري. محدث أخرج له مسلم في صحيحه حديثاً واحداً في ذكر موت أبي سلمة، تولى قضاء البصرة بعد امتناع سنة (١٥٧هـ)، وبقي فيه إلى أن توفي بالبصرة سنة (١٦٨هـ). له ترجمة في طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٩١، الخلاصة للخزرجي ٢/ ١٩٠، الأعلام ٤/ ٣٤٦، الكامل لابن الأثير ٥/ ٧٠، تهذيب التهذيب ٧/ ٧.

(٥) من الذين تابعوا العنبري على قوله: الجاحظ عمرو بن بحر الأديب المعتزلي، وما روي عنه أشد مما نسب للعنبري حيث قال: ((إن مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم)). انظر إرشاد الفحول ص ٢٥٩، وروضة الناظر ص ٣٦٢، المستصفى ص ٤٨٧، ومنتهى ابن الحاجب ص ٢١١، والبناني على جمع الجوامع ٢/ ٣٨٨، والمحصول ٢/ ٣/ ٤١، والأحكام للآمدي ٤/ ١٧٨.

(٦) في (ج): وكذلك.

و[الثاني]: منها: أنه لو جاز [1] ذلك لأدّى إلى ورود التعبد بما يتضاد ويتنافى، مثل أن تكون عين واحدة محللة محرمة، ومباحة ومحظورة، فيحل الإقدام عليها ويحرم، أو يجب ولا يجوز، وأن يكون الفرج الواحد يحل وطؤه ويحرم، بحسب اختلاف المجتهدين، وهذا لا يحسن في الحكمة، ويقبح ورود التكليف به.

و[الثالث]: منها: أن جواز ذلك يؤدي إلى أن يكون الله تعالى قد تَعبَّد بما يفضي إلى التعارض والتنازع، على وجه لا يكون للمكلفين إلى الانفصال منه سبيل؛ لأن هذه الأحكام إذا تعلقت بحقوق يختلف الاجتهاد فيها، فيكون اجتهاد زيد مؤديا في مال مخصوص إلى أنه حق له دون غيره، واجتهاد عمرو مؤديا إلى أنه حق له على سبيل الانفراد أو المشاركة [2]، وكان كل واحد منهما مصيبا في اجتهاده، ومسوِّغا له في طلبه [3] والتصرف فيه، حصل في ذلك من التهارج ما ذكرناه [4].

وكذلك القول في المرأة إذا أدّى اجتهاد الزوج إلى أنها غير بائنة منه ولا تحل لغيره، وأدى اجتهادها أو اجتهاد غيرها إلى أنها قد بانت منه وأنها تحل لغيره، فيما اختلف فيه أهل الاجتهاد من الإيلاء والكنايات [5].

---

(١) في (أ): كان.

(٢) في (ب)، و(ج): والمشاركة.

(٣) في (أ): مسوغا له طلبه.

(٤) في (أ): ما ذكرنا.

(٥) ذكر هذه القضية أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٩٦٠، والغزالي في المستصفى ص ٤٩٧، والآمدي في الأحكام ٤/ ١٩٠، وفخر الدين الرازي في المحصول ٢/ ٣/ ٨٨، وإمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٣٢١، والقضية أن الزوج شافعي وقال لزوجته الحنفية: ((أنت بائن)) ثم راجعها. وهو يرى أن قوله: أنت بائن، لا يمنع من مراجعتها؛ لأنها من الكنايات. والمرأة حنفية ترى أنها بائنة بقوله: أنت بائن، فلا يحل له مراجعتها. والحال أن كل منهما مجتهد مكلف بالعمل باجتهاده.

و[الرابع]: منها: أنه لو جاز ذلك، لجاز أن يبعث الله تعالى نَبِيَّين يدعو كل واحد منهما إلى شريعة مخالفة للشريعة التي يدعو إليها الآخر!

فإن قلتم: يجوز ذلك أدى إلى [1] أن يكون لمن بعث إليه النبي أن يخالفه ولا يقبل [2] منه، وهذا ظاهر الفساد [3].

والذي يدل على أن الله تعالى يجوز أن يتعبد في الفروع الشرعية بالأحكام المختلفة، وأن كل واحد منهما يصح أن يكون حقا، أن الوجه الذي لأجله حَسُنَ من الله تعالى التعبد بها هو كونها مصالح للمكلفين، ولا يمتنع أن تختلف الأقوال في باب المصالح في الأعيان والأشخاص، كما لا يمتنع أن تختلف الأوقات والأزمان، فتكون مصلحة زيد متعلقة بفعل، ومصلحة عمرو متعلقة بضده، ولا يمتنع أيضا أن تكون مصلحة زيد متعلقة بفعل في وقت مخصوص وتتعلق بضده في وقت آخر، وأن [4] تتعلق مصلحته به على وجه، وتتعلق المفسدة به على وجه آخر في وقت واحد، فيَرِد [5] التعبد بالأفعال على هذه الطريقة بحسب المصالح، إذ لا مانع يمنع

---

(١) سقط من (أ): إلى.

(٢) في (أ): يقبله.

(٣) ذكر الآمدي دليلين من هذه الأدلة العقلية، وأضاف إليها أربعة أخرى، من أبرزها أن الأمة مجمعة على تجويز المناظرة بين المجتهدين، فلو كان كل واحد مصيباً فيما ذهب إليه، لم يكن للمناظرة فائدة. وأجاب الآمدي عن الأدلة العقلية الستة ثم قال: والأقرب في ذلك أن يقال: الأصل عدم التصويب، ولم يدل الدليل على مخالفته إلا في تصويب واحد غير معين للإجماع. انظر إحكام الأحكام للآمدي ٤/ ١٨٩ – ١٩٢.

(٤) في (ب)، و(ج): وإن لم.

(٥) في (ج): ورد.

من ذلك [١]؛ لأن المتنافي في هذا الباب أن يرد التعبد بالحظر والإباحة والفعل واحد والوجه واحد والوقت واحد. فأما مع تغاير المكلفين أو الوجهين أو الوقتين والمكلف واحد فالتنافي زائل. ولا فصل بين من يمنع من تَعَلُّق المصالح بالأفعال على هذه الوجوه ويمنع من ورود التعبد بها، وبين من يمنع من اختلاف المصالح في الشرائع جملة ويمنع من ورود النسخ فيها، وكل ما يبطل مذهب اليهود في منعهم من وقوع النسخ في الشرائع عقلا [٢]، فإنه يفسد به مذهب من يخالفنا في هذا الباب، ونظائر ما جوزناه قد [٣] تقرر في العقول وفي الشرع.

فأما في العقول فهو ما عرفنا من أن الفعل قد يحسن من زيد ويقبح من عمرو مثله، وأن زيدا قد يجب عليه فعل ويجب على عمرو [٤] ضده. ألا ترى أن من غلب على ظنه أنه يصل إليه بالقعود في بعض المواضع نفع كمالٍ [٥] يُحصِّله، أو علم يستفيده، فإنه يحسن منه ذلك القعود، ولو أن عمرا خشي من [٦] القعود في ذلك

---

(١) كلام المصنف في هذا مبني على قول المعتزلة بوجوب الأصلح على الله.والصواب أن الأحكام لا تتغير بتغير الأشخاص والأحوال بحسب مصالح المكلفين.بل شرعت أصلاً لمصالح المكلفين، ولكن الاعتبار المصلحة الراجحة، ولا توجد مصلحة محضة، وقد يكون الحكم الواحد في الحالة الواحدة مصلحة لشخص مفسدة لشخص آخر.

(٢) نسب الآمدي في إحكام الأحكام ٣/ ١١٥، والإسنوي في نهاية السول ٢/ ١٦٦ القول بمنع جواز وقوع النسخ عقلاً للشمعونية من اليهود.كما نسبا للعنانية من اليهود القول بجوازه عقلاً وامتناعه سمعاً.ونسب ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ١٣ إلى العيسوية منهم جواز نسخ الشرائع عقلاً وسمعاً.ورد المعتزلة عليهم - كما يظهر من المعتمد ١/ ٤٠١ - يدور حول إثبات حسن نسخ الشرائع عقلاً، بناءً على القول بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

(٣) في (أ): فقد.

(٤) في (أ): عمر.مصحفة.

(٥) في (أ): لمال.وفي (ج): تقع.مصحفة.

(٦) في (أ): في.

المكان بعينه ضررا أو فوت نفع فإنه يقبح منه القعود فيه، فإذا [١] أَمَّل أحدهما في السفر إلى بلد مخصوص دفع ضرر عن نفسه وجب ذلك عليه، وإن أمل الآخر ذلك بأن يسافر إلى بلد آخر كان ذلك هو الواجب عليه، ونظائر هذا كثيرة؛ لأن تصرف العقلاء أكثره يجري على هذه الطريقة [٢].

فأما من طريق الشرع فهو ما عرفناه من أن المضطر متعبد بخلاف ما تُعبِّد به من ليس بمضطر، والحائض متعبَّدة بخلاف ما تُعبِّد به الطاهر، وكذلك المقيم والمسافر.

فقد بان بهذه الجملة أن ورود التعبد بما نذهب إليه جائز من جهة العقل [٣] ولا مانع منه، وقد بيّنا في باب جواز التعبد بالقياس أن التعبد بطريقة الظنون في الأحكام يصح، فلذلك لم نُعِدْه هاهنا.

فإن قال قائل: إذا جاز أن يتعبد الله تعالى بهذه الأحكام المختلفة، كتحريم شيء على واحد وتحليله للآخر [٤]، فلِمَ لا يجوز أن يتعبد الله تعالى [٥] أيضا بمثل ذلك في الأفعال العقلية، حتى يوجب على بعض المكلفين شكر المنعم، وينهى عن

---

(١) في (ج): وإذا.

(٢) لا شك أن تصرفات العباد في أمورهم الدنيوية مرتبة على غلبة ظن تحصيل المصلحة. ولكن الأصل في أحكام الله تعالى العموم والشمول لجميع المكلفين والمصالح فيها أغلبية ليست قطعية لكل فرد. ولذا قياس أحكام الله على أعمال العباد الدنيوية قياس مع الفارق.

(٣) ما ذكره المصنف لا يثبت مراده؛ لأن اختلاف حكم الحائض والطاهر ثابت لكل حائض ولكل طاهر، وكذلك اختلاف أحكام المسافر والمقيم. ومدعاه أن كل مجتهد مصيب في الواقعة الواحدة. ثم الجواز عقلاً لا يثبت به قاعدة شرعية. وغاية ما يفيده الجواز عقلاً أنه لا يمنع منه إذا ورد الشرع به، والعقل لا ينفرد بإثبات قواعد وأحكام شرعية.

(٤) في (أ): على الآخر.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): الله تعالى.

ذلك بعضهم، وأن يكلف بعضهم الإنصاف والعدل، ويأمر بعضهم بالجور والظلم [١]، وأن يتعبد بعضهم بأن يكذب في خبره، ويتعبد بعضهم بالصدق؟!

قيل له: الفرق بين الموضعين ظاهر، وهو أن وجه حسن [٢] ما حسن من هذه الأفعال ووجوب ما وجب [٣] منها وقبح القبيح صفات يخصها، مثل كون الانصاف إنصافا، والصدق صدقا، والظلم ظلما، والكذب كذبا، لا ما يتعلق بمصالح المكلفين. والتعبد إنما ورد بها على الحد الذي ورد لكونها على هذه الصفات، فلا يجوز اختلاف التعبد بها مع كونها على هذه الصفات، وليس هكذا الأحكام الشرعية؛ لأن ما لأجله ورد [٤] التعبد بها - وهو المصالح- يجوز اختلافها، فيختلف التعبد بحسب اختلافها، ولهذا جاز اختلاف شرائع الأنبياء صلوات الله عليهم في هذه الأفعال ووقوع النسخ فيها. ولم يجب قياسا على ذلك أن يجوز اختلاف شرائع الأنبياء في هذه الأفعال العقلية، حتى يكون من شريعة بعضهم الدعاء إلى الكذب والأمر بالظلم، ولم يجز وقوع النسخ فيها، وهذا يبين فساد ما سأل عنه السائل.

فإن قال: ما أنكرتم أن يلزمكم على الأصل الذي اعتمدتموه أن يجوز اختلاف التعبد في معرفة الله تعالى وصفاته، وما يجوز عليه وما لا يجوز، حتى يكون اعتقاد التوحيد والعدل [٥] متوجها إلى بعض المكلفين دون بعض؛ لأن وجه تكليف ذلك

---

(١) في (ب)، و(ج): بالظلم والجور.

(٢) سقط من (أ): حسن.

(٣) في (أ): أوجب.

(٤) في (ب)، و(ج): ورود.

(٥) هذا بناء على أصل المعتزلة في العدل أنه يجب على الله سبحانه رعاية الحكمة في أفعاله وفعل الأصلح للمكلفين.

هو المصالح عندكم، والمصالح لا يمتنع اختلافها على ما ذكرتم؟!

قيل له: ليس الأمر كما قدّرته؛ لأن وجه تكليف معرفة الله تعالى وإن كان ما يتعلق بها من اللطف والمصلحة للمكلفين، فقد [1] دلت الدلالة على أن [2] ألطافهم في هذا الباب لا تتغير، وأن الوجه الذي لأجله كان ذلك مصلحة ولطفا لا يجوز من طريق العقول تغيره، واختلاف أحوال المكلفين فيه.

فإن قال: لِمَ لا يجوز أن يكون سبيل هذه الفروع سبيل ما ذكرتم، في أن ألطاف المكلفين فيها لا تتغير؟!

قيل له: الأصل في الألطاف والمصالح أنها يجوز تغير الحال فيها؛ لأن ما يكون داعيا لزيد إلى اختيار فعل [3] لا يمتنع أن لا يكون داعيا لعمرو إلى مثل ذلك، وإنما نحكم في بعضها بأنه لا يتغير إذا دلت الدلالة عليه عقلا أو سمعا، فإذا لم تدل الدلالة في [4] هذه الفروع على ذلك، وجب أن يكون حكمها ما اقتضاه العقل من جواز اختلاف مصالح المكلفين [5] فيها، كما جاز اختلاف مصالحهم في شرائع الأنبياء عليهم السلام.

فإن قال: فما تنكرون من أن يكون السمع قد دل [6] على أن المصلحة لا تختلف فيها؟

---

(١) في (أ): وقد.

(٢) سقط من (ج): أن.

(٣) في (ج): فعله.

(٤) في (أ): الدلالة عليه في.

(٥) اختلاف مصالح المكلفين لا يقتضي تشريع أحكام لكل مكلف بحسب مصلحته، واختلاف شرائع الأنبياء، وإن كان الغرض منه مراعاة مصالح المكلفين لا يلزم منه جواز اختلاف الأحكام الشرعية في الملة الواحدة لتحقيق مصالح المكلفين كل على انفراد، بل وضعت لتحقق لمعظم المكلفين مصالحهم.

(٦) سقط من (ج): قد دل.

قيل له: كلامنا في هذا الفصل إنما هو في أن نبين جواز اختلافها من جهة العقل، وأن ورود التعبد بالمختلف فيها [١] جائز.

فأما ما سألت عنه فإنه يتعلق بالكلام في طريقة السمع، ونحن نكشف الكلام فيها بعون الله.

والجواب عن الوجه الأول [٢]: أن الأصول التي هي أصول الشرائع فإن ورود التعبد فيها بالأحكام المختلفة على وجه يكون كل مجتهد فيها مصيبا كما نقوله في الفروع لم يكن ممتنعا في العقل – وإن كان [٣] لا بد من أصول معلومة من طريق السمع يصح القياس عليها [٤]؛ لأن التعبد بالفروع من طريق الاجتهاد وغالب الظن لا يصح إلا على هذا الحد – إلا أن الدلالة قد دلت في جميع أصول الشرائع أن التعبد فيها قد ورد بطريق العلم دون غالب الظن، وأن الحق في واحد منها دون ما سواه.

وأما الأصول التي هي المذاهب وأصول الدين فإنما لم يجز أن يكون الحق منها إلا واحدا دون ما خالفه؛ لأن هذه الأصول إنما ورد التعبد فيها بالاعتقادات التي هي العلوم، وأن يعلم كون المعلوم الذي كُلِّفنا العلم به على الصفات التي هو عليها، والمعلوم لا يصح أن يكون في نفسه على صفتين متنافيتين، فإذا كان مختصا بصفة مخصوصة فاعتقاد من يعتقد أنه ليس عليها أو أنه على خلافها يكون جهلا، وخبره عنه بذلك [٥] يكون كذبا، ولا يجوز ورود التعبد بالجهل والكذب.

---

(١) في (ب)، و(ج): منها.

(٢) هذه الأجوبة عن أدلة من قال إن المصيب واحد في المجتَهَد فيه.

(٣) في (أ): وأن لا بد.

(٤) في (ب)، و(ج): عندها.

(٥) في (ب)، و(ج): وخبره بذلك عنه.

مثال ذلك: أن الله تعالى إذا كان واحدا لا يشبهه شيء، فمذهب [١] من يعتقد فيه أن له مِثلا في كونه قديما [٢]، أو أنه مشبه للأجسام أو الأعراض، لا بد من [٣] أن يكون جهلا فيما يرجع إلى الاعتقاد، وكذبا فيما يرجع إلى الخبر. وإذا كان لا يجوز عليه الظلم فمذهب من يضيف الظلم إليه [٤] لا بد من أن يكون جهلا. وكذلك جميع ما يتصل بالتوحيد والعدل وسائر الأصول.

فقد ثبت بهذه الجملة أن الحق من أصول الدين يجب أن يكون واحدا، وأن المذاهب المختلفة في ذلك لا يصح أن تكون جميعها حقا [٥]، وليس هكذا الشرعيات لما قد بيناه من أن التبعد فيها إنما يتناول [٦] أفعالا يجوز أن تتغير من حسن إلى قبيح [٧]، ومن وجوب إلى حظر، بحسب المصالح، واختلافها باختلاف أحوال المكلفين في الوقت الواحد والأوقات، واختلاف حال الواحد بتغاير الأوقات.

ولا يمتنع أيضا تعبد الواحد بالمتنافي منها على سبيل التخيير، كما يجوز اختلافها [٨] فيما يتعلق بسائر المنافع والمضار من طريق العادات.

---

(١) في (أ): فذهب.

(٢) في (أ): قد علا. مصحفة.

(٣) سقط من (ج): من.

(٤) في (ب): يضيف إليه. وفي (ج): يضيفه إليه.

(٥) إثباته لكون الحق في مسائل أصول الدين واحداً بما ذكره، بناء على أن مسائل العقائد ثابتة من طريق العلم والقطع ولا يصح إثباتها بأخبار الآحاد؛ لأنها لا تفيد إلا الظن، والعقائد لابد فيها من العلم واليقين.

(٦) في (أ): تناول.

(٧) في (ب)، و(ج): قبح.

(٨) في (ج): خلافها. مصحفة.

وأيضا فلو جاز ورود التعبد في أصول الدين بالمذاهب المختلفة، لجاز ذلك في الأديان الخارجة [١] عن مذاهب أهل القبلة، حتى يجوز أن تكون مذاهب أهل الإلحاد والبراهمة واليهود والنصارى حقا إذا أدّى اجتهاد المجتهد إليها. فإذا لم يجز أن تكون هذه المذاهب جارية مجرى الفروع الشرعية في كون جميعها حقا، فكذلك مذاهب أهل القبلة، ولا فصل إلا ما بيناه [٢].

ولا يمكن أن يقال: إن الله تعالى قد أقام الدلالة على فساد هذه المذاهب على سبيل القطع، والإجتهادُ الذي يؤدي إلى خلافها [٣] يَجِبُ أن يكون فاسدا؛ لأن مذاهب أهل القبلة أيضا قد أقام الله تعالى الدلالة على الحق منها؛ فالاجتهاد الذي يؤدي إلى خلافه يجب أن يكون فاسدا. ولا يمكن أن يقال: إن بين الموضعين فصلا؛ لأن أهل القبلة يرجعون في تصحيح مذاهبهم على اختلافها إلى الكتاب والسنة، وليس هكذا سبيل [٤] من يخالفهم؛ لأن من سبيل الكتاب والسنة أن يكونا مرتبين على ما يقتضيه العقل، ولا يجوز أن يكون المراد بهما ما يمنع منه دليل العقل [٥]. وإذا [٦] كان دليل العقل إنما يدل على صحة مذهب واحد دون ما خالفه، وجب

---

(١) في (أ): أديان. وفي (ج): الخارجية. مصحفة.

(٢) قياس مذاهب أهل الإلحاد كالبراهمة واليهود والنصارى على أهل القبلة في بعض المسائل الاعتقادية قياس صحيح؛ إذا أجزنا ورود التعبد في أصول الدين بالمذاهب المختلفة.

(٣) في (أ): اختلافها.

(٤) سقط من (أ): سبيل.

(٥) كون مرتبين على ما يقتضيه العقل، ولا يجوز أن يكون المراد بهما ما يمنع دليل العقل دعوى صحيحة؛ لأن مصدر العقل والكتاب والسنة واحد وهو الله سبحانه، فلا يمكن أن تتناقض.
وفي (ج): ما يمنع دليل العقل منه. وسقط من (ب): منه.

(٦) في (ج): إذا.

القطع على كونه حقا دون ما سواه، ويجب [١] حمل الكتاب والسنة على موافقته؛ لأن تجويز خلافه يفسد طريق العلم بصحة الكتاب والسنة، ولا يجوز أن يقتضي الكتاب والسنة صحة ما يوجب صحتُه بطلانَ العلم بصحتهما [٢]، ويمنع من كونهما حجة. وبطل [٣] بما بيناه قول من يقول: إن في جعل الله تعالى بعض الكتاب متشابها دلالة على أنه أراد هذه المذاهب المختلفة؛ لأن من حق المتشابه أن يحمل على موافقة دليل العقل، ويقطع على أن الله تعالى إنما أراد به ذلك ولم يرد خلافه، وإنما جعل بعض الكتاب متشابها لتعلق المصلحة بذلك. على ما بينه شيوخنا في غير موضع.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون التعبد في هذه الأصول إنما ورد بالظنون والاعتقادات دون العلوم التي تقتضي القطع، فكل [٤] ما يقتضيه غالب الظن منها ويؤدي اجتهاد المجتهد إليه يكون حقا؟!

الجواب: أن الظن إنما يكون له حكم ويحسن ورود التعبد به في الأمر الذي لا يكون إلى العلم به سبيل، ولهذا لا يحسن من العاقل أن يعمل على ما يوجب [٥] الظن في أمر يتمكن من العلم به في متصرفاته التي تتعلق بها المنافع والمضار.

وأيضا فإن اعتقاد ما لا يُؤمن كونه جهلا قبيح كقبح الجهل، ولا يجوز أن يتعبد الله تعالى الإنسان بالاعتقاد الذي لا يأمن كونه جهلا، والاعتقاد الذي ليس بعلم لا يأمن المعتقد كونه جهلا.

---

(١) في (ج): ونحن. مصحفة.

(٢) في (أ): بصحتها. مصحفة.

(٣) في (أ): ويفسد.

(٤) في (ج): وكل.

(٥) في (ب)، و(ج): على موجب.

وأيضا فلو جاز [١] هذا في مذاهب أهل القبلة، لجاز أيضا في مذاهب مخالفيهم، وهذا ظاهر الفساد.

والجواب عن الثاني: أن من تعلق بذلك إنما تعلق به من حيث لم يعلم كيفية تعلق التحريم والتحليل وما يجري مجراهما بما يتعلق به، فقد رأى [٢] أن العين هي المحللة والمحرمة، وقالوا: إن اختلاف المجتهدين في تحليلها وتحريمها يؤدي إلى كونها محللة محرمة إذا كان كل واحد منهما حقا، وليس الأمر كما ظنوه؛ لأن التحليل والتحريم لا يتناولان العين وإنما يتناولان أفعالنا فيها [٣]، فإذا اختلف اجتهاد المجتهدين في التحليل والتحريم فما [٤] يتعلق به التحليل [٥] هو فعل أحدهما، وما يتعلق به التحريم هو فعل الآخر، وكذلك إن أدّى اجتهاد أحدهما إلى تحليلها في وقت وإلى تحريمها في وقت آخر، فالفعل [٦] الذي تعلق به التحليل في أحد الوقتين غير الفعل الذي تعلق به التحريم في الوقت الآخر. وكذلك إن تساوى اجتهاده فيهما على مذهب من يُجوِّز ذلك [٧]، فإنه يكون مخيرا فيهما، فيتعين عليه أحدهما بحسب اختياره دون الآخر. وكذلك القول في الوجوب وخلافه.

---

(١) في (ج): فإن جاز.

(٢) في (أ): روى. وفي (ج): رووا. ولعل الصواب ما أثبت. أو: رأوا. وإنما تصحفت.

(٣) هذا ما عليه جماهير الأصوليين والفقهاء، ولم أر فيما اطلعت عليه من يقول إن المحرم والمحلل هو عين الشيء؛ لأن الحل والحرمة حكم لأفعال المكلفين. وإنما تضاف الحل والحرمة للأعيان على سبيل التجوز، وقد ورد القرآن بذلك.

(٤) في (ب)، و(ج): فيما. مصحفة.

(٥) في (أ): التحليل والتحريم. زيادة سهو.

(٦) في (ج): والفعل.

(٧) عقد المصنف لذلك مسألة بعد مسألتين من هذه المسألة، ونسب القول بجواز التساوي لأبي علي وأبي هاشم، وهو المروي عن أبي الهذيل، وعبيد الله بن الحسن العنبري.

وهذا يبين سقوط قولهم: إن القول بما نذهب إليه يؤدي إلى أن يكون شيء واحد [1] محللا ومحرما، وحسنا وقبيحا، وما يجري مجرى ذلك. وأيضا قد [2] ثبت أن الميتة محللة لمن يضطر إليها، محرمة على من ليس بمضطر، فلو [3] كان ما ألزمونا صحيحا للزمهم أن تكون الميتة محرمة محللة، ولا انفصال عن ذلك إلا بما بيناه.

والجواب عن الثالث: أن ما ذكروه إنما كان يلزم لو لم يكن عند اختلاف الاجتهاد في الحقوق مخلص من التنازع، ولم يكن تقرر [4] في الشرع ما يوجِبُ الفَزَعُ [5] إليه والتمسكُ به انقطَاعَ الخصومات.

فإن قيل: وما ذلك؟!

فالجواب: أنه من وجوه:

منها: الرجوع إلى المصالحة والتراضي إن كان الحق مما يصح فيه ذلك.

ومنها: الرجوع إلى الحاكم والانقياد لما يوجبه حكمه.

ومنها: الرجوع إلى حَكَم يرضى به الخصمان إن لم يكن حاكم.

ومنها: الرجوع إلى مفتي تلتزم فتواه ويعمل عليه [6].

فإن قيل: فما قولكم في المجتهد إذا أدّى اجتهاده إلى حكم والحاكم يحكم عليه بخلافه؟! **فإن قلتم**: يتمسك باجتهاده فالتنازع باقي [7]. وإن قلتم: يترك اجتهاده

---

(١) في (ب)، و(ج): شيئا واحدا.

(٢) في (ب)، و(ج): فقد.

(٣) في (ج): ولو.

(٤) في (ج): يصدر. مصحفة.

(٥). في (جَ): الفرع. مصحفة.

(٦) في (أ): تلزم. وفي (ب): يلتزم فتياه. وفي (ج): تلتزم فتياه.

(٧) في (ب)، و(ج): فالنزاع باق

ويأخذ بحكم الحاكم، فهذا يخالف قولكم: إن المجتهد ((لا يجوز له ترك اجتهاده لاجتهاد غيره. ويؤدي أيضا إلى أن المجتهد)) [١] قد لزمه التقليد.

فالجواب: أن المجتهد إنما كُلِّف العمل باجتهاده فيما يخصه دون ما يتعدى إلى حق الغير؛ لأنه لا يجوز أن يلزم الغير اجتهاده، وإنما يسوغ هذا للحاكم فقط، من حيث نُصب لرفع الخصومات. وإذا ثبت هذا وكان الحكم الذي أدّى اجتهاد المجتهد فيه إلى خلاف حكم الحاكم ليس مما يخصه، بل يتعلق بحق للغير [٢] لم يكن لاجتهاده تأثير فيه [٣].

فإن قيل: فما قولكم إذا أدّى اجتهاد المجتهد في المرأة أنها مباحة وأن حكم الزوجية لم ينقطع بينهما بما تلفظ به، أو أنها محرمة عليه وأن الزوجية قد انقطعت بينهما، وحَكَمَ الحاكم عليه بخلاف ما أدّى اجتهاده إليه من التحليل والتحريم؟!

فالجواب: أن اجتهاده إذا أدى [٤] إلى التحليل والحاكم يحكم عليه بالتحريم، فلا خلاف في أن الواجب عليه هو تحريم الذي حكم به الحاكم، ولا يجوز له استباحة وطئها.

فإن حكم الحاكم عليه بالأخف واجتهاده يؤدي إلى الأشد، مثل أن يحكم بتحليلها واجتهاده يؤدي إلى التحريم، أو بأن [٥] المال له دون غيره إذا كان جَدًّا،

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.سهواً.

(٢) في (أ): الغير.

(٣) في (أ): له.

(٤) سقط من (ج): إذا أدى.

(٥) في (أ): وأن.

واجتهاده يؤدي إلى أن أخ الميت يقاسمه [١]، فقد اختلفوا في ذلك:

فمن العلماء من سوَّى بين هذا وبين الأول.

ومنهم من قال: الواجب عليه أن يأخذ بالأشد الذي يؤدي اجتهاده إليه [٢].

وقال: الحكم في الحادثة ما يحكم به الحاكم، فسبيله أن يتمسك به ولا يعتد باجتهاده؛ لأن له [٣] في الأصل أن يترك حقه فلا يلزمه أن يتبع اجتهاد الحاكم في استيفاء [٤] ما له تركه. ألا ترى أن له أن لا يطأ زوجته، وله أن يقاسم غيره ماله، فإذا أدى اجتهاده إلى ذلك، وجب أن يعمل به.

فإن قال: فإذا حكم الحاكم عليه بتحليلها وهو يرى التحريم، ما الذي يلزمه على المذهب الثاني؟

فالجواب: أن الزوج يلزمه الامتناع، وللمرأة أن تلتمس الوطء.

فإن قيل: فقد عادت الحال إلى التهارج!

فالجواب: أنه ليس الأمر كذلك،؛ لأن الزوج إذا تمكن من الكف، فالتماس المرأة ما تلتمسه لا يضره، وإن قهر [٥] على ذلك وأمكن هذا، فما [٦] يقع منه على

---

(١) توريث الجد مع الأخوة لم يرد فيه نص صريح من الكتاب أو السنة، كانوا يتحرجون من الافتاء فيها لأن مرجعها للاجتهاد. وذهب أبو حنيفة ورواية عن أحمد وبعض الشافعية إلى أن الجد يسقط الإخوة. وذهب زيد وعلي وابن مسعود ومالك والشافعي وأبو يوسف ومحمد بن الحسن، والأصح من مذهب أحمد إلى توريث الأخوة مع الجد. انظر ذلك في الإنصاف ٧/ ٣٠٥، وحاشية ابن عابدين ٥/ ٤٩٣، والمهذب للشيرازي ٢/ ٣٢، والمغني ٧/ ٦٤، والفوائد الشنشورية ص ١٣٠.

(٢) في (ب)، و(ج): أخّر هذه الفقرة إلى ما يليها.

(٣) سقط من (أ): له.

(٤) في (ج): استفتاء. مصحفة.

(٥) في (أ): نص. مصحفة.

(٦) في (أ): فيها. مصحفة.

سبيل الإكراه لا حكم له [١]، فأما ما يتبع [٢] حكم الحاكم بالتحليل [٣] من الحقوق سوى الوطء فعليه أن يبدله لها، لما [٤] بيناه من أن حق الغير لا بد من أن يُتَّبَع فيه الحكم.

فإن قيل: فما قولكم إذا كان الزوج هو الحاكم؟

فالجواب: أن الواجب عليه أن يرجع في ذلك إلى حاكم آخر أو حَكَم يُنَصِّبه، كما يفعل ذلك في سائر الخصومات التي تتوجه.

فإن قيل: فما قولكم إذا اعتدل [٥] اجتهاد الحاكم في التحليل والتحريم على مذهب من يجوّز ذلك؟!

فالجواب: أنه إذا كان كذلك فالواجب عليه أن يحكم بأحدهما دون الآخر، وأن لا يخير الخصمين فيهما؛ لأنه إنما نُصب لرفع الخصومات، وليس سبيله في هذا الباب سبيل المفتي.

فإن قيل: فما قولكم إذا حكم بأحد الحكمين في الحادثة ثم ارتفعوا إليه ثانيا فيما يقتضي التخيير عنده؟

فالجواب: إن ما حكم به بالأول لا يحكم فيه لعينه [٦] بخلافه؛ لأنه لا يجوز له

---

(١) ذهب العلماء إلى أن الإكراه على الوطء بالنسبة للرجل غير متصوَّر؛ لأن الانتشار لا يتم إلا بميل ورغبة بعكس إكراه المرأة على الوطء، فإنه متصور وقوعه.

(٢) في (أ): فأما يتبع.

(٣) في (أ): التحليل.

(٤) في (ج): يبذله لما.

(٥) في (ج): عتدل.

(٦) في (ب)، و(ج): بعينه.

أن ينقض ما حكم به، ويجوز أن يحكم في مثله بخلافه، كما يفعل ذلك فيما يتغير [١] اجتهاده فيه.

وقد ألزمهم الشيخ أبو عبد الله على قولهم: أن [٢] تجويز ورود التعبد بهذه الأحكام المختلفة يؤدي إلى التهارج وجوها لا انفصال لهم عنها:

منها: أن رجلين لو اضطرا [٣] إلى أكل الميتة وحصل لهما منها القدر الذي لا يكفي إلا أحدهما ما الذي يجب عليهما؟

فإن قالوا: الواجب على أحدهما أن يمكِّن الآخر منه وإن تلف بترك أكله [٤] فليس أحدهما بأن يتلف نفسه لأجل الآخر بأولى من صاحبه!!

وإن قالوا: الواجب على كل واحد منهما أن يغالب الآخر عليه، فقد أجازوا التعبد بما يؤدي إلى التنازع [٥].

ومنها: أن دارا لو ملكها رجلان وحصل أحدهما في داخلها وحصل الآخر في خارجها والباب لا يسع [٦] إلا أحدهما، وخاف من في داخلها أن يقتله متعرض [٧] لقتله، ولا سبيل له إلى التخلص منه إلا بالخروج منها، ومن هو في خارجها قد

---

(١) في (ج): تغير.

(٢) في (أ): وإن.

(٣) في (أ): اضطر.

(٤) في (ج): أكلة.

(٥) لا بد وأن يكون أحد الرجلين أحق من الآخر بوجه من وجوه الترجيح في الملك، وعلى فرض التساوي فقد ندب الشارع إلى الإيثار، وقد طبقه الصحابة فعلاً في معركة أحد، حيث كان يحيل الساقي على غيره حتى فارقوا الحياة جميعاً.

(٦) في (ج): لا يتسع.

(٧) في (ب)، و(ج): معترض.

خاف مثل ذلك ولا سبيل له إلى التخلص منه إلا بدخولها في تلك [1] الحال، ما الذي يجب عليهما؟!

ومنها: أن فريقين لو لقي أحدهما الآخر وكل واحد منهما يظن في صاحبه أنه حربي مباح الدم، فيغلب على ظنه أنه إن [2] وقف عليه واشتغل بمسائلته قَتَلَه، ما الذي يجب عليهما؟!

والجواب عن الرابع: أن القبول من كل واحد من النبيَيْنِ يكون جائزا على سبيل التخيير [3]، كما يجوز للعامّي [4] أن يقبل من كل واحد من المجتهدين على سبيل التخيير، ولا يلزم على ذلك أن يكون المبعوث إليه قد خالف من بُعِثَ إليه؛ لأن كل واحد من النبيَيْنِ إذا كانت الحالة هذه إنما يدعو من يدعوه إلى شريعته على شرط أن [5] يختار القبول منه دون النبي الآخر، كما يفتي كل واحد من المجتهدين من يستفتيه على هذ الشرط، وإذا كان الدعاء مشروطا بذلك، لم يوجب عدول المبعوث إليه إلى قبول شريعة أحدهما دون الآخر مخالفة [6] له.

---

(١) في (أ): ذلك.

(٢) سقط من (أ): إن.

(٣) قول المصنف بالتخيير بين اتباع النبيَيْنِ يعارضه قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ ﴾ [آل عمران: ٨١]، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخرجه أبو يعلى في مسنده: "والله لو كان موسى حياً بين أظهركم ما حلَّ له إلا أن يتبعني".

(٤) في (أ): للقاضي. مصحفة.

(٥) في (ج): من. مصحفة.

(٦) في (ج): مخالفته.

فإن قيل: يلزمكم على هذا أن تجوزوا أن يكون كل واحد من النبيين متعبَّدا بالشريعة التي يدعو صاحبه إليها دون شريعته، فيكون تعبده متعلقا بخلاف ما يدعو إليه!!

فالجواب: أن ذلك لا يمتنع، كما لا يمتنع في النبي [1] الواحد أن يكون مخصوصا من دون أمته بشرائع كثيرة، وإذا جاز هذا من جهة العقل في البعض جاز في الكل.



(١) في (أ): الشي. مصحفة.

الكلام في الطريقة الثانية
[طريقة السمع في إثبات أن الحق في واحد من أحكام الفروع الشرعية]

من يسلك طريقة السمع من مخالفينا في هذه المسألة، فإنه يتعلق بوجوه:

[الأول]: منها: قول الله تعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ... إلى قوله: فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٨ – ٧٩]، قالوا: فلو لم يكن الحق أحد الحُكْمِين دون الآخر وهو ما حكم به سليمان، لكان لا فائدة في قوله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾؛ لأن ما حكم به داود كان يجب أن يكون على قولكم مشاركا لما حكم به سليمان، في أنه من قِبَل الله تعالى [(١)].

و[الثاني]: منها: قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، وقوله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: ١١٣] [(٢)] وقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] وما يجري مجراها من الآيات التي تضمنت ذكر الاختلاف والتفرق، وقد ذكرنا جملة منها في مسألة إثبات القياس.

قالوا: فقد دلت هذه الآيات على أن جميع ما اختلف فيه لا يجوز أن يكون حقا.

---

(١) قصة حكم داود وسليمان: ((أن غنماً لرجل تسللت ليلاً إلى كرم رجل آخر فأهلكت عناقيده، فقضى داود عليه السلام بالغنم لصاحب الكرم، فكان في المجلس سليمان فقال: غير هذا يا نبي الله. قال: وما ذاك؟ قال: تدفع الكرم إلى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود كما كان، وتدفع الغنم إلى صاحب الكرم فيصيب منها، حتى إذا كان الكرم كما كان، دفعت الكرم إلى صاحبه ودفعت الغنم إلى صاحبها، فاستصوب داود حكم سليمان وقضى به)). المستدرك على الصحيحين للحاكم ٢ / ٦٤٣، سنن البيهقي الكبرى ١٠ / ١١٨، تفسير الطبري ١٨ / ٤٧٥. وسقط من (أ): تعالى.

(٢) سقطت الآية من (أ).

و[الثالث]: منها [1]: قوله تعالى: ﴿فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]، قالوا: فَذَمَّ إحدى الطائفتين المختلفتين ونسبها إلى البغي، فدل ذلك على أن الحق مع إحدى المختلفتين دون الأخرى.

و[الرابع]: منها: قول النبي صلى الله عليه وآله: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد» ، وقوله لعقبة بن عامر: «احكم فإنك إن أصبت فإن لك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة» [2].

قالوا: فدل الخبر على أن المجتهد قد يخطئ كما يصيب، وعلى [3] فساد قولكم: إن كل مجتهد مصيب.

و[الخامس]: منها: أن حكم الله تعالى في الجد لا يخلو من أن يكون انفراده بالمال، أو مقاسمة الأخ، أو هما جميعا، فإن كان أحدهما فهو الذي نذهب إليه، وإن كانا جميعا فتعيين أحدهما لا يصح إلا بحكم الحاكم وما يجري مجراه، وهذا يقتضي أن يكون المال الذي هو التركة مستحقا بحكم الحاكم لا من جهة الإرث، وهذا مخالف للإجماع.

والذي يدل على أن كل واحد من المجتهدين قد أدى ما كُلِّف إذا استوفى شروط الاجتهاد وأن ما أدى اجتهاده إليه فهو حق، ما قد علمنا من اختلاف

---

(١) سقط من (ج): ومنها.

(٢) الحديث ورد فيه أن المأمور بالحكم هو عقبة، ومرة أخرى عمرو بن العاص. أخرجه الحاكم في المستدرك ٤/ ٨٨، وقال: صحيح الإسناد، ورده الذهبي بتضعيف فرج ابن فضالة. وأخرجه أحمد في المسند ٤/ ٢٠٥، والدار قطني برقم ٤/ ٢٠٣. وأخرجه أحمد أيضاً في المسند ٢/ ١٨٧، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٤/ ١٩٥: رجاله رجال الصحيح إلا عقبة. وأخرجه عبد بن حميد في مسنده برقم (٢٩٢)، وضعفه ابن حجر في التلخيص ٤/ ١٨٠ برقم (٢٠٧٢). وانظر المعتبر للزركشي- ص ٢٤٥.

(٣) أي: ودل.

الصحابة في أحكام كثيرة تتعلق بالمواريث وبالطلاق وبالإيلاء وغيرها، مع [١] اتفاقهم على تصويب بعضهم لبعض فيما اختاره وذهب إليه، وتَرْكِ بعضهم الإنكار على البعض فيما وقع الخلاف فيه، فلو لم يكن كل واحد منهم مصيبا فيما قال به، ولم يكن ما اختاره حقا وصوابا، لكانوا متفقين على الخطأ، من حيث قال بعضهم بما هو خطأ واعتقده وترك الباقون إنكاره [٢]، وفي علمنا بأن إجماعهم على الخطأ لا يجوز دلالة على صحة ما قلناه.

فإن قيل [٣]: ما الذي تريدونه بقولكم: إن بعضهم كان يصوب بعضا فيما خالفه فيه، وقد علمنا أن كل واحد منهم كان يصوب نفسه دون مخالفه؟

فالجواب: أن معنى قولنا: إن بعضهم كان يصوب بعضا أنه كان يعتقد فيه أن له أن يتمسك بما اختاره ولا ينكر عليه مخالفته [٤].

فإن قال قائل: من أين لكم ما ادعيتموه من تصويب بعضهم لبعض فيما [٥] وقع الخلاف فيه ولا يمكنكم إثبات التصويب نقلا؟!

قيل له: لم ندعِ أنّا قد علمنا تصويب بعضهم لبعض من طريق القول فيحتاج فيه إلى نقل القول، وليس طريق إثبات التصويب كله النقل، بل إذا ثبت التصويب

---

(١) في (ج): من. مصحفة.

(٢) هذا لا يعد إجماعاً على الصحيح عند الشافعي وطائفة من العلماء؛ لأن السكوت عن الإنكار في المجتهدات ليس دليلاً على صحتها ولا إجماعاً عليها. وقال الشافعي قولته المشهورة: ((لا ينسب لساكت قول)).

(٣) في (أ): فإن قال قائل.

(٤) في (أ): ولا يقبل مخالفته له. وفي (ب): ولا يذكر. مصحفة.

(٥) في (أ): قلنا. مصحفة.

من طريق الأحوال والأمارات، كانت دلالتها أقوى [١] من دلالة القول؛ لأن القول يدخله الاحتمال، والأحوال والأمارات [٢] لا يعترضها ذلك.

فإن قال قائل: وما تلك الأحوال والأمارات؟!

قيل له: وجوه كثيرة:

منها: أنّا قد علمنا من حال كل واحد منهم أنه لم يكن يُظهر فيمن [٣] خالف في هذه الأحكام أنه لا يحل له أن يفتي، وأن المستفتي يحرم [٤] عليه الرجوع إليه والأخذ بفتياه [٥]، كما نعلم أنهم وإن اختلفوا في القراءات، فإن كل واحد منهم لم يكن يُظهر أن من خالفه فيها لا يحل له أن يقرأ بها قرأ به، وأن اختياره الحرف التي اختارها [٦] منكر لا يحل لأحد أن يتابعه على ذلك، وهذا يكشف عن صحة ما قلناه من تصويب كل واحد منهم لصاحبه فيما اختاره [٧]؛ لأن التخطئة تنافي هذه الطريقة.

---

(١) في (أ): أحرى.

(٢) في (أ): والاختيارات.

(٣) في (ب)، و(ج): فيه من.

(٤) في (ب)، و(ج): محرم.

(٥) في (ج): بفتيه. مصحفة.

(٦) الضمير عائد على معنى الحرف الذي هو القراءة، فهو في الحقيقة عائد على مؤنث. لأن الحرف معناه القراءة.

قال في لسان العرب: وكل كلمة تقرأ على الوجوه من القرآن تسمى: حرفا. تقول: هذا في حرف ابن مسعود، أي: في قراءة ابن مسعود. لسان العرب، مادة: حرف. والحديث: "نزل القرآن على سبعة أحرف".

(٧) جعل ترك الإنكار على المخالف دليلاً على تصويب الكل، وادّعا أنه أقوى من دلالة القول فيه مكابرة لا تقرها بديهيات العقول.

فإن قيل: بماذا علمتم ما ذكرتموه؟

فالجواب: أن ذلك معلوم من طريق الأخبار المتواترة، كما يعلم أن [(١)] بعضهم لم يَبْرَأ [(٢)] من بعض عند [(٣)] وقوع الخلاف في هذه المسائل، ولم ينسبه إلى أنه [(٤)] قد أتى بما يقطع العصمة، فيوجب [(٥)] خلع ربقة الإسلام، وكما [(٦)] يعلم أنهم عند الاختلاف في تدابير الحروب لم يبرأ [(٧)] بعضهم من بعض.

ومنها: أن فيهم من ولي الحكم والأمارة من [(٨)] علم من حاله أنه يخالفه في كثير من هذه المسائل، وأن الجماعة كانت ترضى بذلك ولا [(٩)] تنكره، ولو لم يكونوا متفقين على التصويب، لما جاز أن يفعل ذلك مَن فعله وأن يتفقوا عليه؛ لأنه يقتضي إطباقهم على المقآرة على الخطأ.

ومنها: أن فيهم من حكم بأحكام ورجع [(١٠)] عنها، ولم يتبعها بالنقض [(١١)] ولا

---

(١) في (ب)، و(ج): عن.

(٢) في (أ): يبر. من البراية؛ لأن لغة المؤلف حجازية وهم يسهلون الهمزة في البراءة فيقلبونها ياء. وفي (ب): يبرأ. وفي (ج): يتبرأ.

(٣) في (ج): من. مصحفة.

(٤) في (ب): يشتبه. مصحفة. وفي (ج): يسبه بأنه.

(٥) في (ب)، و(ج): ويوجب.

(٦) في (أ): فكما.

(٧) في (أ): يبر. وفي (ب): الحروف لم يبرأ. مصحفة.

(٨) في (أ): ومن. مصحفة.

(٩) في (ج): فلا.

(١٠) في (ج): ثم رجع.

(١١) في (ج): لنقض. مصحفة.

طولب بنقضها. وفيهم [1] من ولي وهو مخالف لمن تقدمه في كثير مما حكم به، فلم ينقضه [2] ورضيت الجماعة بذلك، وهذا أيضا لا يصح إلا مع التصويب وترك التخطئة.

فإن قال: ما تنكرون من أن يكونوا إنما تركوا الإنكار على المخالف ولم يظهروا تخطئته؛ لأنهم جوّزوا أن يكون خطأه فيما ذهب إليه صغيرا؟!

قيل له: هذا لا يصح؛ لأن الصغائر كالكبائر في وجوب إنكارها وإظهار تخطئة المُصر [3] عليها، كما أنها مشاركة لها في القبح وفي كونها معصية، وما من معصية إلا وقد ثبت وجوب إنكارها بالشرع.

فإن قال: قد روي عنهم الإنكار والتخطئة حتى دعا بعضهم من خالفه [4] إلى المباهلة [5]، وأظهر بعضهم تخويف كل من يخالفه بالله، كما روي عن ابن عباس في العول [6]،

---

(١) في (أ): ومنهم.

(٢) أي: لم ينقض ما خالفه فيه.

(٣) في (ب)، و(ج): المقدم.

(٤) في (أ): خالفهم.

(٥) المُباهلة الملاعَنَة وهو أن يَجْتمع القوم إذا اختَلَفوا في شيء فيقولوا لَعْنَة الله على الظالم منَّا. ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةُ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴾ [آل عمران: ٦١]. ومنه حديث ابن عباس [من شاء باهَلْته أنّ الحقَّ مَعِي]. انظر مختار الصحاح ص ٦٧، والمصباح المنير ١/ ٦٤، النهاية في غريب الأثر ١ / ٤٣٩.

(٦) قول ابن عباس: ((الفرائض لا تعول))، أخرجه ابن حزم في المحلى ١٠/ ٢٣٢، والدارمي في باب عول الفرائض ٢/ ٣٩٩ بلفظ: ((الفرائض من ستة ولا نعيلها))، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٦/ ٢٥٣ ((أترون الذي أحصى رمل عالج عددا جعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلثا، وإنما هي نصفان وثلاثة أثلاث وأربعة أرباع))، كما أخرج هذا اللفظ ابن حزم في المحلى ١٠/ ٢٣٢، والحاكم في المستدرك ٤/ ٣٤٠، وقال: صحيح على شرط مسلم. وانظر كنز العمال برقم (٣٠٤٨٩)، وعند البيهقي أن المنكر على ابن عباس هو زفر. ونقل ابن حزم قول ابن عباس عن عطاء، ومحمد بن

وفي ما قاله في زيد بن ثابت في الجد [١]، وأن بعضهم قد نسب من خالفه إلى أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله، كما روي عن عائشة رضي الله عنها في أمر زيد بن أرقم [٢].

قيل له: قد بَيَّنا في مسألة القياس الجواب عن تعلق المخالفين بهذه الأخبار، وأنهم لا دليل لهم فيها؛ لأن الأحوال المعلومة لا يجوز إبطالها لأجل أخبار محتمِلة

الحنفية، وأبي جعفر الباقر، وداود، واختاره..والعول لغة: الميل إلى الحق وشرعا زيادة السهام على الفريضة فتعول المسألة إلى سهام الفريضة فيدخل النقص عليهم بقدر حصصهم فالعول نقيض الرد.التعاريف للمناوي١/ ٥٣٠.

"والعول" عند الفرضيين أن تزيد سهام المسألة عن أصلها زيادة يترتب عليها نقص أنصباء الورثة، يقال: عالت الفريضة: إذا ارتفعت وزادت سهامها على أصل حسابها الموجب عن عدد وارثيها، كمن مات وخلف ابنتين، وأبوين، وزوجة، فللابنتين الثلثان وللأبوين السدسان، وهما الثلث، وللزوجة الثمن، فمجموع السهام واحد وثمن واحد، فأصلها ثمانية، والسهام، تسعة، وهذه المسألة تسمى في الفرائض: المنبرية، لأن عليا عليه السلام سئل عنها وهو على المنبر فقال من غير روية: صار ثمنها تسعا.النهاية ٣/ ٣٢١.

(١) ما قاله ابن عباس في زيد بن ثابت في توريث الجد ((ألا يتقي الله زيد بن ثابت أن يجعل ابن الابن ابنا، ولا يجعل أب الأب أبا))، أخرجه الدارمي ٢/ ٣٥٦، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٧، ورواه السيوطي في الدر المنثور ٢/ ٢١٩،.

(٢) عن أبي إسحاق عن امرأته قالت سمعت امرأة أبي السفر تقول سألت عائشة فقلت بعت زيد بن أرقم جارية إلى العطاء بثمان مئة درهم، وابتعتها منه بست مئة، فقالت لها عائشة: بئس ما اشتريت أو بئس ما اشترى، أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا أن يتوب.قالت أفرأيت إن أخذت رأس مالي؟ قالت: لا بأس، من جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف.أخرجه عبد الرزاق (٨/ ١٨٤، رقم ١٤٨١٢)، والدار قطني في سننه ٣/ ٥٢ برقم (٢١١)، والبيهقي في الكبرى ٥/ ٣٣٠، وقال الإمام الشافعي في الأم ٣/ ٣٨: لا يثبت هذا الحديث عن عائشة.وقال الدار قطني: فيه مجهولتان.قال ابن عبد البر في الاستذكار: هذا الخبر لا يثبته أهل العلم بالحديث.وأبطله ابن حزم في المحلى ٩/ ٤٩ لأنه منكر اللفظ؛ لأن الأعمال الصالحة لا يبطلها إلا الردة.وانظر تخريج أحاديث اللمع للغماري ص ٢٦٦..

للتأويل، إذا المعلوم الذي لا يحتمل هو الذي يجب أن يجعل أصلا ويحمل المحتمل على موافقته، كما يعتبر ذلك [١] في حمل المتشابه على المحكم. وقد علمنا ضرورة أن ابن عباس لم يكن يعتقد فيمن خالفه في العول أنه يستحق أن يباهل ويلعن؛ لأن المباهلة هي الملاعنة، وذلك يوجب أنه قد فسق بما خالفه وخرج من ولاية الله تعالى إلى [٢] عداوته.

وإذا ثبت هذا علمنا أن المراد بهذا القول [٣] لا يقدح في الجملة التي عرفناها، وهو محمول على أن المراد به إن ظن به ظآن أنه قصر في طريقة الاجتهاد في القول الذي ذهب إليه، ولم يستوف شروطها على وجه تحصل له الثقة بما اختاره والسكون إليه، أو أن [٤] ذلك القول خارج عن طريقة الاجتهاد، فإنه يُباهَل على ذلك. وهذا غير منكر ولا دال على أنه لم يكن يصوب من خالفه فيما اختاره.

وأما قوله: ((ألا يتقي [٥] الله زيد بن ثابت))، فإنه محمول على أنه قد كان بلغه أنه يمنع من إجراء اسم الأب على الجد، فقال ذلك؛ لأن من يمنع [٦] من استعمال هذا الاسم في اللغة على الجد توسعا فإنه يكون مخطئا لا محالة [٧]، ويجوز أن يقال في كل مخطئ: ألا يتقي [٨] الله تعالى.

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ذلك.

(٢) سقط من (أ): إلى.

(٣) في (ج): بالقول. مصحفة.

(٤) في (ب)، و(ج): وأن.

(٥) في (أ): ألا يتق. وفي (ج): أن لا يتق.

(٦) في (أ): يمتنع. مصحفة. وفي (ب): لا من يمتنع. مصحفة أيضاً.

(٧) هذا الجواب ضعيف، فكون الذي لا يطلق كلمة أب على الجد مخطئ لا محالة، ليس بسديد!!

(٨) في (أ): ألا يتق. وفي (ج): أن لا يتق.

((ويجوز أيضاً أن يكون قد قال ذلك حثاً على التحرز من الخطأ في طريقة الاجتهاد، والتنبيه على استقصاء النظر؛ لأن هذه اللفظة تطلق فيما يجري هذا المجرى))[١].

وأما ما روي عن عائشة في معنى زيد بن أرقم فإنه محمول عند شيوخنا على أنها يجب أن تكون قد عَرَفَتْ[٢] في المسألة نصا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأطلقت ما أطلقته بشرط أن يكون زيد قد عرف ذلك النص، أو تمكن من معرفته، فكأنها قالت: إن كان بلغه ذلك، أو تمكن من معرفته، فقد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله[٣].

فإن قال: قد اختلفوا فيما الحق فيه واحد عندكم وإن لم ينكر بعضهم على بعض!!

قيل له: هذا غير صحيح، بل كل ما تنازعوه مما الحق فيه واحد فإن بعضهم قد أنكر على بعض فيه، وأظهر كل واحد منهم تخطئة صاحبه فيما ذهب إليه، وزادوا أيضا على التخطئة. ألا ترى أن الأنصار لما قالت: ((منا أمير ومنكم أمير))[٤]، رد عليهم المهاجرون ذلك وأنكروه. وكذلك القول في إنكار الحوادث التي حدثت من

---

(١) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): قد عرفت.

(٣) كان الأولى به رد الأثر من جهة عدم صحة سنده أولاً، ولمخالفته الأصول ثانياً، حيث لا يصح شرعاً أن من وقع في محرم يبطل جهاده، إنما يبطل الجهاد الردة والعياذ بالله.

(٤) قال ابن جرير الطبري: اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة ليبايعوا سعد بن عبادة فبلغ ذلك أبا بكر فأتاهم ومعه عمر وأبو عبيدة بن الجراح فقال ما هذا فقالوا منا أمير ومنكم أمير فقال أبو بكر منا الأمراء ومنكم الوزراء.تاريخ الطبري ٢ / ٢٣٣.الكامل لابن الأثير ٣/ ٢٢٠.وأوردها ابن هشام في سيرته ٤/ ٤٩٠ بلفظ: قال قائل من الأنصار: ((أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب، منا أمير ومنكم أمير، يا معشر قريش)).

بعد، مما يخرج عن [1] طريقة الاجتهاد ويكون الحق فيها واحدا، فإنهم أظهروا النكير فيها وعدلوا إلى ترك المقآرة عليها، وهذا أحد ما يدل على أنهم مع اختلافهم في الفروع الاجتهادية التي اختلفوا فيها كانوا متفقين على تصويب كل قائل بها، وأنهم لم يجروها مجرى سائر ما الحق فيه واحد مما [2] تنازعوه.

فإن قال: قد روي عن بعضهم أنه خالف فيها الحق فيه واحد ولم ينكر عليه، مثل ما يروى [3] عن ابن مسعود في أن المعوذتين ليستا من القرآن [4]،

---

(١) في (أ): في.

(٢) في (ب)، و(ج): فيها.

(٣) في (ب)، و(ج): روي.

(٤) عن زر قال: قلت لأبي إن عبد الله بن مسعود يقول فى المعوذتين وفى لفظ: يحكهما من المصحف فقال أبى سألنا عنهما رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – فقال قيل لى قل، فقلت فأنا أقول كما قال وفى لفظ: فنحن نقول كما قال رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم. أخرجه الطيالسى (ص ٧٣، رقم ٥٤١)، وأحمد (٥/ ١٢٩، رقم ٢١٢١٩)، والحميدى (١/ ١٨٥، رقم ٣٧٤)، والبخارى (٤/ ١٩٠٤، رقم ٤٦٩٢)، وابن حبان (٣/ ٧٧، رقم ٧٩٧).

وأصل هذه الشبهة على ما في الفتح الرباني ٨/ ٣٥١ ما أخرجه عبد الله بن الإمام أحمد في زوائد المسند ٥/ ١٢٩ من حديث عبد الرحمن بن زيد قال: ((كان عبد الله – أي: ابن مسعود – يحك المعوذتين من مصاحفه ويقول: إنهما ليستا من كتاب الله)). وعن زر بن حبيش قال: قلت لأبي بن كعب: ((إن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه)). وفي البخاري عن زر بن حبيش قال: سألت أبي بن كعب فقلت: يا أبا المنذر، إن أخاك ابن مسعود يقول كذا وكذا. فقال: أشهد أن رسول الله صلى الله وآله وسلم أخبرني أن جبريل عليه السلام قال له: ((قل أعوذ برب الفلق)) فقلتها. فقال: ((قل أعوذ برب الناس)) فقلتها، فنحن نقول ما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وقد نسب أيضاً لابن مسعود أنه يقول: بأن الفاتحة ليست من القرآن. ذكر القرطبي في تفسيره ١٥/ ١١٤ أنه قيل لابن مسعود رضي الله عنه: ((لِمَ لم تكتب فاتحة الكتاب في مصحفك؟ قال: لو كتبتها لكتبتها مع كل سورة)). وهذا لا يدل على أنه ينكر كونها من القرآن، بل لم يكتبها وثوقاً بحفظ المسلمين لها؛ ولأنها نظراً لقراءتها في كل ركعة، ينبغي أن تكتب مع كل سورة فحذفها لذلك. ولذا قال القرطبي: أجمعت الأمة على أنها من القرآن.

ورد العلماء على هاتين الشبهتين بردود منها:

وعـن أُبيّ [1] مـن [2] أن القنـوت مـن

عدم التسليم بصحة ما نسب لابن مسعود.ومنهم ابن حزم في المحلى ١/ ١٣ حيث قال: ((وكل ما روي عن ابن مسعود من أن المعوذتين وأم القرآن لم تكن في مصحفه فكذب موضوع لا يصح، وإنما صحت عنه قراءة عاصم عن زر بن حبيش عن ابن مسعود وفيها أم القرآن والمعوذتان)).وقال فخر الدين الرازي في تفسيره ١/ ٢١٨: ((والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل))، وتابعه الخازن في تفسيره ٦/ ٢٦٧.وقال النووي في المجموع ٣/ ٣٩٦: ((وما نقل عن ابن مسعود في الفاتحة والمعوذتين باطل ليس بصحيح عنه)).وأبطل صحتها أيضاً الباقلاني في كتابه الانتصار من طريق العقل.

ذهب ابن حجر في فتح الباري ٨/ ٥٧٠ إلى التأويل وتصحيح النقل فقال: ((والطعن في الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل، بل الرواية صحيحة والتأويل محتمل))، وذكر أن الحديث أخرجه أحمد وابنه عبد الله وابن حبان والطبراني وابن مردويه والبزار.وقال البزار: ولم يتابع ابن مسعود على ذلك أحد من الصحابة، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قرأها في الصلاة.وبذلك قد يكون كما قال الزرقاني في مناهل العرفان ١/ ٢٦٨: أن ابن مسعود كان يظن أن المعوذتين في بادئ الأمر أنهما للتعوذ بهما وليستا من القرآن، ثم رجع عن ذلك عبد الله بن مسعود، ولهذا أقرأهما لزر بن حبيش ثم أقرأهما زر بن حبيش لعاصم.

هذه الروايات معارضة بما هو أقوى منها مما يبلغ التواتر في أنهما من القرآن، وقد بالغ ابن كثير في تفسيره ٤/ ٥٧١ في تخريج ما يثبت أنهما من القرآن عن عقبة بن عامر، وعزاها إلى أبي داود والنسائي والحاكم.وأخرجه عبد الله في زيادات المسند على ما في الفتح الرباني ١٨/ ٣٤٩، وصححه الحاكم وأقره الذهبي.وأخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجة بلفظ: ((أنزلت عليَّ سورتان لم ير مثلهن فتعوذوا بهن)).وفي حديث أبي سعيد الخدري قال: ((فلما نزلت المعوذتان أخذ بهما وترك ما سوى ذلك)).أخرجه الترمذي وحسنه، وأخرجه النسائي وابن ماجة.

وقد فصل القول في هذه المسألة الزرقاني في مناهل العرفان، ومحقق المحصول ٢/ ١/ ٢٩.

(١) هو أبو المنذر أبي بن كعب الأنصاري الصحابي، سيد القرّاء.شهد العقبة الثانية وبدراً والمشاهد كلها.وهو من أوائل من كتب الوحي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، قرأ على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم القرآن.وجمع القرآن في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهو أحد المفتين من الصحابة، اختلف في وفاته فقيل: سنة ٢٠هـ، وقيل: سنة ٣٠هـ.له ترجمة في الإصابة ١/ ١٩، والاستيعاب ١/ ٤٧، وطبقات القراء ١/ ٣١، وحلية الأولياء ١/ ٢٥٠، ومشاهير علماء الأمصار ص ١٢، وتهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٠٨.

(٢) سقط من (أ): من.

القرآن [١]، ومن حَظْرِ مَن حَظَرَ القراءة بغير ما في المصحف المتفق عليه [٢].

قيل له: أما ما قاله ابن مسعود وأبيّ من ذلك، فقد ظهر إنكار سائر الصحابة عليهما، وإن كان الصحيح عن ابن مسعود أنه لم ينف كون هاتين السورتين مما أنزل الله تعالى، وإنما خالف في إثباتهما في المصحف [٣].

وأما حظرُ مَن حَظَرَ القراءة بغير ما في المصحف المتفق عليه، فإن شيوخنا

---

(١) المقصود بالقنوت: ((اللهم إنا نستعينك ونستهديك ونستغفرك...إلى: إن عذابك الجد بالكفار ملحق))، قال بدر الدين الزركشي: وذكر الإمام المحدث أبو الحسين أحمد بن جعفر المنادي في كتابه الناسخ والمنسوخ: مما رفع رسمه من القرآن ولم يرفع من القلوب حفظه سورتا القنوت في الوتر، قال: ولا خلاف بين الماضين والغابرين أنهما مكتوبتان في المصاحف المنسوبة إلى أبي بن كعب وأنه ذكر عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآله وسَلَّمَ أنه أقرأه إياهما وتسمى سورتي الخلع والحفد.البرهان في علوم القرآن – (ج ٢ / ص ٣٧).ونقل الزرقاني في مناهل العرفان ١/ ٢٦٣ عن القاضي أبي بكر الباقلاني في كتابه الانتصار: أن أبي بن كعب كتب في مصحفه دعاء القنوت وسماه بعضهم سورة ((الخلع والحفد))، لورود هاتين الكلمتين فيه.ورد الزرقاني على هذه الشبهة أن بعض الصحابة كانت تكتب في مصاحفها تأويل ما غمض عليها من القرآن أو بعض الأدعية مع علمهم أنه ليس قرآناً، فظنَّ من نظر في مصاحفهم أن ما كتبوه من القرآن.وينظر البرهان في علوم القرآن ٢/ ١٢٨.

(٢) نقل السيوطي في الاتقان ١/ ١٠٩، والزركشي في البرهان ١/ ٤٦٧، والزرثاني في مناهل العرفان ١/ ٤٦١، عن ابن عبد البر في التمهيد حكاية الإجماع على عدم جواز القراءة بالشاذ لا في داخل الصلاة ولا في خارجها.ونقل ابن عبد البر عن مالك أنه قال: ((إن من قرأ في صلاته بقراءة ابن مسعود أو غيره من الصحابة مما يخالف المصحف، لم يُصَلِّ وراءه، وعلماء المسلمين مجمعون على ذلك إلا قوماً شذوذاً)).ونقل عن ابن الجزري أنه عند الشافعية وغيرهم: لو قرأ بالشاذ في صلاته بطلت صلاته إن كان عالماً.واتفق علماء بغداد على تأديب الإمام ابن شنبوذ على قراءته وإقرائه بالشاذ.ونقل الجزري فتوى ابن الصلاح وابن الحاجب في سنة ٤٦٠هـ: أن القراءة بالشاذ في داخل الصلاة وخارجها حرام.ونقل جواز القراءة بالشاذ في خارج الصلاة السيوطي في الاتقان ١/ ١٠٩ عن موهوب الجزري.

(٣) رواه القرطبي في تفسيره ١/ ١١٤ – ١١٥.

رحمهم الله ذكروا ذلك فيما [١] أجمع الصحابة عليه، وأنه كان صوابا عندهم.

فإن قال: أليس قد روي عنهم ما يدل على أنهم اعتقدوا أن بعض المجتهَد فيه خطأ، كما روي عن عمر أنه قال لكاتبه: ((اكتب: هذا ما رأى عمر، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان))، وكما روي عن عبد الله بن مسعود أنه قال في قصة بروع بنت [٢] واشق ((أقول فيها برأيي فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني)) [٣].

قيل له: هذا لا يدل على أنهم لم يكونوا معتقدين أن ما حكم به [٤] المجتهد وقد استوفى شروط الاجتهاد فهو صواب، إذ لو لم يعتقدوا ذلك لما أفتوا به، وإنما قالوا ذلك لأنهم جوزوا في بعض ما كانوا يجتهدون فيه أن يكون هناك خبر يوجب خلاف ما حكموا به؛ لأن السنن في ذلك الوقت لم تكن استقرت استقرارا يحيط معه العلم بجميع ما نُقِل، ولهذا قد كان يجتهد أحدهم في الحادثة فيُروى له خبر يوجب خلاف ما أدى اجتهاده إليه فيرجع عنه [٥]، وإنما أرادوا بالخطأ العدول عن إصابة ما يجري هذا المجرى من الأخبار.

---

(١) في (ب)، و(ج): أن ذلك مما.

(٢) في (ب)، و(ج): ابنة.

(٣) الأثران تقدم تخريجها.وقول ابن مسعود المنقول عنه ليس في قصة بروع بنت واشق؛ لأن قصة بروع حكم فيها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.والقصة التي عرضت لابن مسعود أن امرأة توفي عنها زوجها ولم يفرض لها مهراً – لم تسم في الحديث – فحكم فيها بعد تردد لعدم علمه بنص فيها.فلما رويت له قصة بروع بنت واشق، حمد الله على موافقة قضائه لقضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(٤) في (ب): يعتقدون.وفي (ج): يعتقدون المحكى به.مصحفة.

(٥) ومن ذلك قول ابن عمر: ((كنا نخابر ولا نرى بذلك بأسا حتى زعم رافع أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عنها فتركناها من أجل ذلك)).وقد أفرد ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين ذلك بفصل نفيس.انظر ٢/ ٢٦٠ – ٢٧٤.

فإن قال: إذا قلتم: إن كل مجتهد مصيب، فما قولكم في المجتهد الذي يؤدي اجتهاده إلى أن الرعاف ينقض الطهارة، هل يجوز له أن يصلي خلف من يؤدي اجتهاده إلى أنه لا ينقضها؟

فإن قلتم [١]: يجوز له ذلك، فقد أبحتم له ترك اجتهاده؟!

قيل له: قد بينا فيما تقدم أن اجتهاد المجتهد إنما يؤثر فيما يخصه ولا يؤثر فيما عداه [٢]، فإذا كان اجتهاد الغير قد أدّى إلى أن الرعاف لا ينقض الطهارة [٣]، فصلاته واقعة على شرط الصحة، واجتهاد المجتهد الآخر لا يؤثر في ذلك، وإذا كان [٤] الأمر كذلك، فإذا صلى خلفه فقد ائتم بمن صلى صلاة صحيحة، فلا فرق في صحة صلاته بين أن يأتم به، وبين أن يأتم بمن يوافقه في هذه المسألة.

فإن قال: فما قولكم فيمن يؤدي اجتهاده إلى أن الرعاف ينقض الطهارة فلا يتوضأ منه ويصلي، أو من يؤدي اجتهاده إلى أن القراءة واجب في كل ركعة [٥] فلا يقرأها، هل يجوز لغيره أن يأتم به؟!

---

(١) في (أ): قال.

(٢) في (ب)، و(ج): تعداه.

(٣) ذهب الحنفية إلى أن الرعاف القليل الذي لا يسيل لا ينقض، وإذا نزل الدم إلى قصبة الأنف ينقض على ما في الأصل لمحمد بن الحسن ١/ ٦٤، لما أخرجه مالك في الموطأ ص ٤٩ عن نافع: أن ابن عمر كان إذا رعف انصرف فتوضأ ثم رجع فبنى ولم يتكلم. وينقض الرعاف الوضوء عند أحمد إذا فحش على ما في المغني ١/ ١٨٥. وذهب المالكية والشافعية لعدم نقضه الوضوء على ما في التفريع لابن جلاب ١/ ١٩٦، والكافي لابن عبد البر ص ١٣، والمهذب للشيرازي ١/ ٣١.

(٤) في (ج): لا يؤثر إن كان.

(٥) ذهب أحمد ومالك وأبو حنيفة إلى أن القراءة خلف الإمام غير واجبة. وذهب الشافعي وداود إلى أنها تجب لقوله عليه السلام: ((لا صلاة لمن لا يقرأ بفاتحة الكتاب)). ينظر في ذلك المغني ١/ ٥٦٧، والكافي لابن عبد البر ص ٤٠، والمهذب للشيرازي ١/ ٧٩. والمقصود بالقراءة: قراءة الفاتحة. ويوجد عن الشافعي في الجهرية روايتان. وأما في السرية فتجب قولاً واحداً.

قيل له: إذا كان يؤدي اجتهاده إلى أن بعض الأمور شرط في صحة الصلاة أو هو بعض لها فأخلّ به وصلى [1]، كان بمنزلة من يصلي بلا طهارة، فلا تقع صلاته صحيحة، ومن يأتم به يكون بمنزلة من يأتم بمن صلى وهو محدث، فإن علم ذلك لم تجز صلاته بالاتفاق، وإن لم يعلم فعلى الخلاف.

* *

(١) في (أ): فصلى.

دليل آخر
[على أن الحق في اجتهاد المجتهد إذا استوفى شروط الاجتهاد]

والذي يدل أيضا على ما نذهب إليه أنه لو كان الحق فيما اختلف فيه أهل الاجتهاد واحدا وما يخالفه خطأ، لوجب أن يكون في جملة ما يذهب إليه بعض الصحابة من الأحكام ما هو كبيرة وفسق، لتعلُّقه بالدماء [١] وإباحة الفروج أو إزواء مال كثير عن مستحقه [٢]، وهذا يوجب تفسيق بعضهم على اليقين على مذهب من يذهب إلى أن الحق متعين، وعلى الجملة [٣] - من غير إشارة إلى تفصيل - على مذهب من يذهب إلى أنه غير متعين. وهذا يوجب تفسيق بعض أعيان الصحابة، الذي لا خلاف في أنهم لا يفسقون لا على اليقين [٤] ولا على سبيل الجملة، وذلك ظاهر الفساد.

فإن قال قائل: هذا إنما يلزم من يذهب [٥] إلى أن الحق من هذه المسائل متعين، وأن من يخالفه من المجتهدين غير معذور، فأما من يذهب إلى أن الحق واحد منها [٦] ولكنه غير متعين، ومن خالفه [٧] من المجتهدين معذور، فلا يلزمه ذلك.

---

(١) في (أ): بالزنا.

(٢) في (أ): أو زوال مال مستحق.

(٣) يعني: يوجب تفسيق بعضهم على الجملة، فهو قسيم لقوله: على اليقين.

(٤) في (ب)، و(ج): لا على سبيل التعيين.

(٥) في (ج): ذهب.

(٦) في (ب): منهما.

(٧) في (ب)، و(ج): يخالفه.

قيل له: أما قولك: إن من يذهب إلى أن الحق غير متعين لا يلزمه ذلك، فليس الأمر كما قلته؛ لأنّا قد بينا أن من لا يعين الحق يلزمه أن يفسق واحدا منهم لا على اليقين [1].

فأما [2] قولك: إن كل مجتهد معذور فإنه لا يصح [3]؛ لأن المخطئ إنما يكون معذورا إذا كان خطأؤه صغيرا، فإن أردت هذا فالسؤال فاسد،؛ لأنّا إنما [4] ألزمنا ما ألزمناه في القول الذي قد ثبت أنه يجب أن يكون الخطأ فيه كبيرا. وإن أردت به أن صفة فاعله تقتضي أن لا يستحق الذم على هذا الفعل، فالمكلف [5] لا يجوز أن تكون هذه صفته؛ لأنها صفة من لا يعقل.

فإن قال: أردت بذلك أنه معذور لغموض طريقه ودليله!

قيل له: الدليل وإن كان غامضا فلا يخلو من أن يكون المكلف متمكنا من الوصول بالنظر فيه إلى المدلول الذي هو الحكم، أو لا يكون متمكنا منه. فإن كان غير متمكن منه فهذا يقدح في تكليفه، ويمنع من أن يكون قد كُلِّف ذلك الحكم الذي لا يمكنه الوصول إليه بالنظر في الدليل [6]، وإن كان يمكنه الوصول إلى ذلك

---

(١) في (ب)، و(ج): التعيين.

(٢) في (ب)، و(ج): وأما.

(٣) قول المصنف: لا يصح أن يكون المجتهد معذوراً في خطئه بحجة أن العذر يكون في الخطأ الصغير فقط ليس بسديد؛ لأنه في مقابلة النص الذي هو حديث عمرو بن العاص المتفق عليه. ثم إن القائلين أن الحق واحد عند الله، لم يؤثِّموا المخطئ، فلا يلزمهم تفسيق أعيان الصحابة، وبذلك يبطل ما استدل به المصنف.

(٤) سقط من (ج): إنما.

(٥) في (أ): والمكلف.

(٦) كلام المصنف هذا بناء على قول القائلين بعدم جواز تكليف ما لا يطاق، أما من يقول بجوازه فهو يلتزمه. وفي (ج): فيه إلى الدليل.

فغموض الدليل لا يُؤثِّر في هذا الباب. ألا ترى أن سائر الأصول التي لا يعذر المخطئ فيها لها أدلة غامضة، ولم يُؤثِّر ذلك في كون المكلف غير معذور، إذا لم يعلم ما يمكنه أن يعلمه بالنظر فيها.

فإن قال: لا يمتنع أن يكون ما يقع [(١)] منهم من الخطأ قد صار صغيرا [(٢)]، من حيث وقع من جهة التأويل.

قيل له: وقوع الكبيرة على وجه التأويل لا يخرجها من كونها كبيرة. ألا ترى أن ما تعتقده الخوارج من قتل الناس لا يخرج عن أن يكون كبيرة، وإن كان يقع منهم من طريق التأويل. وفي شيوخنا من يقول: إن إراقة الدم المحظور على وجه التأويل يكون أعظم من إراقته مع العلم؛ لأن من أراقه مع العلم فإنما أقدم على منكر واحد، ومن أراقه مع التأويل فقد ضم إلى المنكر الذي هو إراقة الدم المحظور منكرا آخر وهو الجهل. وإن كان فيهم من يقول: إن القبيح إذا وقع مع العلم كان أعظم من أن يقع مع الجهل.

فأما القول بأن التأويل يخرج الكبيرة من كونها كبيرة فلا شبهة في فساده [(٣)].



---

(١) في (ب)، و(ج): وقع.

(٢) في (ب): صغرا. مصحفة.

(٣) ليس كل تأويل يعذر به الإنسان، وما ذهبت إليه الخوارج من استباحة دماء المسلمين لا نسلم أنه بناء على التأويل، وما استندوا إليه وسموه تأويلاً، هو تحريف مذموم.

دليل آخر
[على أن الحق في اجتهاد المجتهد إذا استوفى شروط الاجتهاد]

ويدل على ذلك أيضا [١] أنه لو كان الحق مما [٢] اختلف فيه من مسائل الاجتهاد واحدا دون ما خالفه، لوجب أن يدل الله تعالى عليه [٣] ليتمكن المكلف بالنظر فيه من معرفته، ويميزه ((مما خالفه تمييز الحق من الباطل، وأن يُعرِّفه ذلك الدليل بعينه ليتمكن من الرجوع إليه، ويميزه)) [٤] عما يخالفه تمييز الدليل من الشبهة، حتى يقطع المجتهد من ذلك الحكم على أنه هو الحق الذي لا يجوز تغير [٥] اجتهاده فيه، على وجه يكون مصيبا في ذلك، وفيما خالفه على أنه هو الباطل الذي لا يجوز تغير [٦] اجتهاده فيه، فتجري هذه المسائل عنده مجرى ما الحق فيه واحد من الأصول [٧] العقلية والشرعية. وفي علمنا بأن مسائل الاجتهاد لا تجري هذا المجرى دلالة على صحة ما نذهب إليه في هذا الباب، وفساد ما يذهب إليه المخالفون.

فإن قال قائل: لِمَ قلتم: إن سبيل هذه المسائل ما ذكرتم؟

قيل له: من عرف مسائل الاجتهاد وتصوّر طرقها فإنه يعلم من حكمها ما ذكرناه، ولا يمكن في بيان ما يجري هذا المجرى أكثر من أن يُرَد الإنسان فيه إلى ما يعلمه من نفسه فيما يجتهد فيه ويستنبط حكمه. ألا ترى أنه لا شبهة في أن من

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): أيضا.

(٢) في (أ): فيما.

(٣) في (ج): إليه.مصحفة.

(٤) سقط من (ج): ما بين القوسين.سهواً.

(٥) في (ب)، و(ج): تغيير.

(٦) في (ج): تغيير.

(٧) في (ب)، و(ج): أصول.

يوجب النية في الطهارة بالماء من المجتهدين [١]، ومن ينفي ذلك لا يعتقد فيما يوجبه من ذلك أو ينفيه [٢] أنه مقطوع عليه على وجه لا يجوز تغير الاجتهاد فيه، ولا فَصْل بين من يدعي ذلك في هذه المسائل، وبين من يدعي فيما كُلِّف المجتهد التماسه والتحري فيه من جهات القبلة، أن الجهة التي دخل وجوب طلبها تحت التكليف [٣] معينة يمكن المجتهد تمييزها من [٤] غيرها، وأن عليها [٥] دليلا معينا يمكن الوصول به إليها. فإذا بطل ذلك - لعلمنا بتعذره [٦] على المجتهد وتقارب الجهات المختلفة التي يؤدي اجتهاد المجتهدين إليها عند التحري في الصحة وتقارب أماراتها في القوة - ثبت [٧] ما ذهبنا إليه من انتفاء طريق مقطوع عليه في هذه المسائل. وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما ذكرناه [٨]. وكذلك القول في قِيَم المتلفات وفي أروش [٩] الجنايات وما يجري مجراها من المقادير.

فإن قال قائل: كيف يصح الاعتماد على ما ذكرتم من تجويز المجتهد أن يتغير

---

(١) الذي يوجب النية في الطهارة هم الجمهور خلافاً للحنفية. انظر المهذب ١/ ٢١، وفتح القدير ١/ ٣٢، والمحلى ١/ ٧٣، والمغني ١/ ١١٠، والتفريع لابن الجلاب ١/ ١٩٢.

(٢) في (ب)، و(ج): أن ينفيه.

(٣) في (أ): تحت ما التكليف. زيادة سهو.

(٤) في (أ): عن.

(٥) في (أ)، (ب): عليه.

(٦) في (أ): فتعذره.

(٧) في (ج): صح. وسقط من (ب): ثبت.

(٨) كونه لا يوجد دليل قاطع على تعيين القبلة، لا يدل على صحة مدعى المصنف أن كل مجتهد مصيب، بل يدل على أن المكلف لا يكلف إلا بالاجتهاد فيها، وإذا أخطأ في تعيينها فهو معذور، لعدم وجود دليل قطعي عليها.

(٩) في (ب)، و(ج): وأروش.

اجتهاده فيما حكم به في أن الحق غير متعين في هذه المسائل، وهذا التجويز قائم في سائر ما الحق فيه واحد من العقليات وغيرها؛ لأن كل من يعتقد مذهبا من المذاهب فإنه يُجوِّز أن يتغير اعتقاده فيه ويرجع عنه إلى ما خالفه؟

قيل له: معاذ الله أن نقول ذلك ونجوِّزه فيما يعلمه المكلف ويثبته بدليل قاطع، وإنما نجوِّز أن ترد عليه شبهة متوجهة على الدليل تُلزِمه النظر في حكمها فيقصر في ذلك، فإن قصر عظم خطأؤه حسب المعتقد، فربما فسق في ذلك، وربما كفر. وهذا بمعزل عما ذكرناه من حال المجتهد؛ لأنّا إنما قلنا: إنه يجوز تغير اجتهاده على وجه يكون مصيبا في ذلك، ومتمسكا بالحق في رجوعه إلى ما رجع إليه، وهذا يبين أن من تصور غرضنا بما ذكرناه لا يسأل عن هذا السؤال.

فإن قال: كيف يصح ما ذكرتم من جهات القبلة، ومن الناس من يذهب إلى أن جهة القبلة [1] المعينة التي هي الصحيحة دون ما خالفها يمكن الوصول إلى معرفتها بأدلة وأمارات صحيحة نصبت عليها؟

قيل له: أبعدت في السؤال؛ لأنّا إنما شبَّهنا مسائل الاجتهاد بجهات القبلة التي دخل طلبها ووجوب تَحرِّيها تحت التكليف، والجهة التي زعمت أن عليها دليلا قاطعا إن ثبت ذلك فإن طلبها لا يجوز أن يدخل تحت التكليف، لكون دليلها مبنياً [2] على أصول لا يعرفها كل المجتهدين ولم يكلَّفوا معرفتها، فكيف يجوز أن يكون تكليف تحري الجهة عاما، والدليل عليها لا يتمكن منه إلا خواص من الناس؟!

يبين صحة ما قلناه أن الذي كُلِّف المجتهدُ طلبَه من جهات القبلة ليس هو أكثر من غالب ظنه الحاصل عن أمارة صحيحة أن الجهة التي يتوجه إليها هو أقرب الجهات إلى القبلة دون نفس الجهة.

---

(١) في (ب)، و(ج): عين القبلة.

(٢) في (أ): التكليف التي دليلها مبني. وفي (ب): لكونها دليلاً مبنياً.

فإن قال قائل: أليس في هذه المسائل ما الحق فيه واحد عندكم، فيجب أن يكون عليه دليل معين؟

قيل له: كذلك نقول في جميع ما الحق فيه واحد؛ لأنه لا بد من أن يستند إلى إجماع أو نص مقطوع عليه، فلا بد من أن يكون عليه دليل يميّزه من غيره.

فإن قال: فما قولكم في الاجتهاد نفسه والحق واحد فيه؟

قيل له: لا جرم أن عليه دليلا معينا يمكن المكلف الوصول إلى معرفته بالنظر فيه.

فإن قال: أليس المؤمن مأموراً [1] برمي الكافر على وجه الإصابة، وإن لم يكن عليه دليل معين؟!

قيل له: ليس المراد بقولنا إن المؤمن مأمور برمي الكافر على وجه الإصابة أنه مأمور بإصابته، وإنما المراد به أنه مأمور بفعل الرمي على أقرب الوجوه إلى الإصابة في مجرى العادة، وعلى الحد الذي يغلب على الظن أنه أقربُ إليها، وهذه الطريقة عليها دليل على سبيل الجملة.

والجواب عن تعلُّقهم بالآية الأولى [2] من وجوه:

منها: أن حمل الآية على ما حملوها عليه يؤدي إلى إضافة الخطأ في الأحكام والشرائع إلى الأنبياء صلوات الله عليهم، وقد دلت الدلالة على أنهم منزهون عن ذلك [3].

ومنها: أن ظاهر الآية لا تعلق له بموضع الخلاف، إذ ليس فيها أكثر من أن داود وسليمان عليهما السلام حكما في شيء وأن سليمان فهم الحكم فيه، وهذا لا

---

(١) في (أ): مأمور. مصحفة.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿ وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ ﴾ [الأنبياء: ٧٨]، وقد تقدمت.

(٣) لعله يريد قوله تعالى: ﴿ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، وهي ليست صريحة في تنزيه الأنبياء عن الخطأ. كما أنها معارضة بنصوص كثيرة تدل على جواز ذلك على الأنبياء، إلا أنهم لا يقرهم الله على الخطأ، بل ينزل الوحي لتسديدهم، ومن ذلك ما ورد في أسرى بدر، وفي قصة ابن أم مكتوم، وغيرها.

يفيد أن داود كان مخطئا فيما حكم به، بل لا يمنع [(١)] ذلك من أن يكونا [(٢)] جميعا مصيبين فيه.

فإن قيل: فما فائدة قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، وبماذا خُصَّ [(٣)] دون داود؟!

فالجواب: أن هذا السؤال لا مساغ له فيما نحن فيه،؛ لأنّا إنما أردنا أن نبين أن القدر [(٤)] الذي تضمنه ظاهر الآية لا يقتضي أن أحد الحكمين كان خطأ، ليظهر أن تعلق من يخالفنا بذلك لا يصح.

فأما وجه تخصيص سليمان بذلك فهو مما إن لم نعرفه أو لم نبينه لم يكن ذلك مما يقدح فيما قصدناه. على أنّا نبين وجوها [(٥)] في ذلك:

منها [(٦)]: أن الذي فهم سليمان من الحكم هو النسخ؛ لأنهما جميعا كانا يحكمان، فلما انتهى الحكم إلى سليمان أنزل الله تعالى نسخ ما تقدم في مثله [(٧)]، فكان كل واحد منهما مصيبا فيما حكم به.

---

(١) في (أ)، و(ج): لا يمتنع.

(٢) في (ج): يكون.

(٣) في (أ): فبماذا.وفي (ب)، و(ج): خصه.

(٤) في (أ): القرب.مصحفة.

(٥) في (أ): الوجه.

(٦) في (أ): ومنها.

(٧) القول بأن حكم سليمان نسخ حكم داود بعد ثبوته قول غير سديد، وبخاصة منا نحن الزيدية والمعتزلة؛ لأن الحكمين في قصةٍ واحدة في وقت واحد، ونحن نشترط في النسخ أن لا يكون قبل التمكن من الفعل.والآثار الواردة في سبب نزول الآية صرحت بمراجعة سليمان لداود في مجلس الحكم.فقد روي عن ابن مسعود ومسروق أنهما قالا: ((قضى داود عليه السلام بالغنم لصاحب الكرم الذي أفسدت عناقيده الغنم.فقال سليمان عليه السلام: غير هذا يا نبي الله.قال: وما ذاك؟ قال داود...)).

ومنها: أن تعلّقهم بالآية في صحة مذهبهم إنما يستمر إذا بني على أصلين غير مسلَّمين:

أحدهما: ان الأنبياء عليهم السلام كانوا متعبدين بالاجتهاد فيما طريقه الشرع، وأبو علي يمنع من هذا، وقد دل على بطلانه بوجوه [١].

والثاني: أنهم يجوز أن يخطئوا فيما يجتهدون فيه، وهذا أبعد من الأول، ويقرب من أن يكون مخالفا للإجماع [٢]. وقد ذكر أبو علي: أن ما حكم به سليمان لا يجوز أن يكون طريقه إلا النص دون الاجتهاد؛ لأن المروي في ذلك أنه حكم بتسليم الغنم التي أفسدت الزرع إلى صاحب الزرع لينتفع بها حولا، وحكم على صاحب الغنم بأن يرد الزرع إلى ما كان عليه، فإذا تم الحول ردّ الغنم إلى صاحبها.

قال: والحكم الذي يثبت على هذا الحد لا يجوز أن يكون له طريق في الاجتهاد، وإنما يؤخذ ما يجري هذا المجرى عن النص.

فإن قيل: إذا كان ما فهِمَ سليمان عليه السلام هو الناسخ وداود كان مشاركا له في التعبد به، فما معنى التخصيص [٣]؟

قيل له: وجه التخصيص في ذلك أن سليمان عليه السلام نزل عليه النسخ [٤]، فكان متعبَّدا في الحكم بالناسخ في ذلك الحال دون داود؛ لأنه إنما صار متعبدا به

---

(١) كون الأنبياء متعبدين بالاجتهاد أو لا، هي آخر مسائل هذا الكتاب، وفيها نقل المصنف عن أبي علي ادعاء الإجماع على أن جميع أحكام النبي صلى الله عليه وآله وسلم مأخوذة من الوحي إجمالاً أو تفصيلاً.

(٢) قوله: عن عدم جواز الخطأ على النبي يقرب من الإجماع كلام يغاير ما قاله الأكثر من جواز الخطأ في الأمور الاجتهادية لوقوعه، ولكن لا بد أن ينزل الوحي بتسديده.

(٣) أي: تخصيص سليمان بالفهم بقوله تعالى: ﴿ففهمناها سليمان﴾.

(٤) في (أ): ترك النسخ.

حين انتهى [(١)] النسخ إليه، وقد بيّنا فيما تقدم أن التعبد بالناسخ لا يمتنع أن يترتب على المكلفين حسب ما ينتهي إليهم، فكان داود مصيبا فيما حكم به قبل انتهاء النسخ إليه [(٢)]، وسليمان مصيبا فيما حكم به من الناسخ الذي نزل عليه.

والجواب عن تعلقهم بالآيات التي أوردناها ثانيا، وهي [(٣)] التي فيها ذكر الاختلاف والتفرق، فإن [(٤)] شيئا منها لا يدل على ما يذهبون إليه.

أما قوله تعالى: ﴿**أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**﴾ [الشورى: ١٣]، فالتعلق به بعيد، إذ لا يجوز أن يكون المراد به كل الدين حتى تكون العبادات داخلة فيه، مع علمنا بأن الدين الذي هو العبادات موضوع على التفرق، والتعبد وارد فيه بالاختلاف، كمخالفة حكم الطاهر للمحدث، والغني للفقير، والمقيم للمسافر، والصحيح للمعذور، فكيف يجوز أن ينهى الله تعالى عن التفرق فيه وهو موضوع عليه؟! وإذا ثبت هذا وجب أن يكون المراد بالدين المذكور في الآية: دينا مخصوصا لا يجوز التفرق فيه، كالتمسك بأدلة الله تعالى وما يجري مجراها من أصول الدين، وهذا يبين فساد تعلقهم بظاهر الآية.

وأيضا فلو كان ظاهر الآية يشتمل على ما ذكروه، لكنا نخص مسائل الاجتهاد منه بالأدلة التي قدمناها، كما نخص جهات القبلة وما يجري مجراها [(٥)].

---

(١) سقط من (ج): انتهى.

(٢) سقط من (أ): إليه.

(٣) في (ج): وهو مصحفة.

(٤) في (ب)، و(ج): إن. وسقط من (ج): والتفرق.

(٥) قول المصنف: ((إن تعلقهم بالآية بعيد، وقوله: هذا يبيّن فساد تعلقهم بظاهر الآية)) ليس بسديد، حيث أن لفظ (الدين) من ألفاظ العموم، والظاهر أن العام يحمل على عمومه إلا إذا ورد المخصص، وكان الأولى به أن يقول: إن الآية مخصصة بالسياق.

«(وأما قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيْعًا﴾ [آل عمران: ١١٣]، فالمراد به: أدلته التي يتوصل بها إلى الحق)» [١].

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فقد بيّنا فيما تقدم أن المراد به نفي التناقض عن القرآن دون ما سواه [٢].

والجواب عن تعلقهم بالآية التي ذكرناها ثالثا فهو: أن [٣] احتجاجهم بها في موضع الخلاف في نهاية البعد، إذ ليس فيها أكثر من أن هاهنا اقتتالا وتنازعا مذموما، وأن المصر عليه موصوف بالبغي، وأنه مستوجب للقتال، وليس فيها بيان المتنازَع فيه الذي هذا حكمه، ونحن لا ننكر أن كثيرا مما يقع التنازع فيه حكمه ما بُيِّن في الآية، ولكن من أين أن ما وقع فيه [٤] الخلاف من مسائل الاجتهاد داخل في هذه الجملة.

فإن قيل: نحن نحمل الآية على جميع ما يقع التنازع فيه، ولا نخص منه [٥] إلا ما يدل عليه دليل.

فالجواب [٦]: أن الآية ليس فيها لفظ العموم فيمكن التعلق به؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩]، ولم يبين ما يقع الاقتتال فيه، ولا ذَكَرَ لفظا يشمل [٧] الكل، فكيف يمكن حمل الآية على العموم؟! على أن

---

(١) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٢) استدلال القائلين أن المصيب واحد بهذه الآيات الثلاث، فيه ضعف.

(٣) في (أ): فإن.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): فيه.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): منه.

(٦) في (ج): والجواب.

(٧) في (ج): يشتمل.

في الآية ما يدل على أن التنازع المذكور فيها ليس المراد به الخلاف في مسائل الاجتهاد، وإنما المراد به ما يدخله الصلح، ولا مساغ للصلح في الخلاف الذي يتعلق بالاجتهاديات [١].

والجواب عن الوجه الرابع وهو تعلقهم بالخبر من وجوه:

منها: أن حمل الخبر على ما يذهبون إليه لا يصح؛ لأن الخطأ الذي هو قبيح معصيةٌ [٢] لا يجوز أن يُستحَق عليه الثواب [٣]، فكيف يقال: إن [٤] المراد بقول النبي صلى الله عليه وآله-: ((وإن أخطأ فله أجر واحد)) - ما يذهبون إليه؟! وذلك يوجب كونه معصية، وإذا لم يصح حمل الخبر على هذا بطل [٥] تعلقهم بظاهره.

ومنها: أن المراد بالخطأ هو أن يخطئ المجتهدُ الأشبهَ في حكم الحادثة عند الله تعالى، على مذهب من يقول بذلك [٦].

ومنها: أن المراد به أن يخطئ الوقوف على الخبر الوارد في حكم الحادثة؛ لأن الخبر مقدمٌ على الاجتهاد.

ومنها: أن المراد به أن يخطئ حكما آخر في الحادثة لو كان قد زاد في الاجتهاد

---

(١) الاستدلال بهذه الآية أيضاً ضعيف. وفي (ج): بالاجتهادات.

(٢) في (ب)، و(ج): ومعصية.

(٣) فقد ثبت بالحديث المتفق عليه التصريح بالخطأ والصواب، وترتيب الأجرين على الصواب، وأجر واحد على الخطأ. وكيف يقال بعد هذا: لا يجوز أن يستحق المخطئ الثواب. فمثل هذا فيه سوء أدب مع مالك يوم الدين، مع أن معظم القائلين بأن المصيب واحد صرحوا أن الأجر الواحد لس على الخطأ، بل على بذل الجهد عند بعضهم، وعلى قصده عند آخرين. وانظر ذلك في الأحكام لابن حزم ٥/ ٧١، وشرح اللمع ٢/ ١٠٤٥، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٤٩٠.

(٤) في (أ): إنه.

(٥) في (أ): فبطل.

(٦) في (أ): ذلك.

لوصل إليه، وكان يستحق من الثواب على استنباطه [١] أكثر مما استحقه على الحكم الذي حكم به [٢]، لما يختص به من فضل المشقة.

فإن قيل: لِمَ حملتم الخبر على هذه الوجوه دون الوجه الذي ذهبنا إليه؟

فالجواب: أن لفظة الخطأ إذا كان يصلح استعمالها في الوجه الذي ذكرتم وفي الوجوه التي بيناها، ودل الدليل على أن الوجه الذي ذهبتم إليه لا يجوز أن يكون مرادا [٣]، وجب حمل الخبر على الوجوه التي بيّناها، وكذلك الجواب عن خبر عقبة بن عامر.

فإن قيل: كيف يتفق الخبران والمذكور في [٤] أحدهما أجران على الصواب، وفي الآخر عشر حسنات؟!

فالجواب: إن حملهما على الاتفاق ممكن [٥] من وجهين:

أحدهما: أن ما قاله النبي عليه السلام لعقبة بن عامر ((إنما قاله في قضية مخصوصة أشار إليها، ولا يمتنع أن يكون المستحَق من الثواب على الإصابة)) [٦] فيها بعينها عشر حسنات.

والثاني: أن قوله صلى الله عليه [وآله]: ((إذا حكم الحاكم فأصاب فله أجران))، ليس المرد به العدد، وإنما المراد به أن المستحَق على الإصابة أكثر من المستحَق على

---

(١) في (أ): الاستنباط.

(٢) في (أ): فيه.

(٣) ذكر المصنف أن الوجه الذي حمل المخطِّئة خبر عمرو بن العاص عليه لا يجوز اعتماداً على العقل، وأنه لا بد من صرف الحديث عن ظاهره لأنه متعارض مع العقل.

(٤) في (ب)، و(ج): أن في.

(٥) في (ب)، و(ج): حملها على الاتفاق يمكن.

(٦) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

الخطأ، وعلى هذا الوجه يجوز أن يكون المراد بالخبرين معنى واحدا [١].

والجواب عن الخامس: أن الموت هو سبب [٢] الإرث، ولكنه لا يمتنع أن يكون سبباً [٣] له على الشـرط، وهو ما يحكم به الحاكم من انفراد الجد بالمال أو مقاسمته [٤] الإخوة، والأسباب [٥] لا يمتنع أن تكون مشـروطة في الشـرعيات والعقليـات. ألا ترى أن الأخوة سبب لإرث الأخ من أخيه إن لم ينفه أبوه باللعان، وأن الطـلاق قـد يكون سببا للبينونة بشـرط أن يحكم بها الحاكم، وأن الطلاق المشـروط يكون سبب الفرقة بأن يقع الشـرط.

وأما العقليات فإن الخبر عن المستقبل يكون صدقا بشـرط أن يقع المخبر عنه.

فإن قيل: فما قولكم إذا لم يحكم الحاكم «في هذا الإرث بشـيء؟

فالجواب: أن ما يجري هذا المجرى مما يتـوارث المتنـازع [٦] فيـه ومـا يحكـم بـه الحاكم» [٧] في المستقبل على الأولاد لا يمتنع أن يقال فيه: إنه كان حكم الآباء.

فإن قيل: فما قولكم إن لم يحكم به حاكم بتة؟

فالجواب: أن أهل العلم قد أجابوا عن ذلك بجوابين:

أحدهما: أنه إن لم يحكم بـه حـاكم بتـة، فإنّـا لا نقـول إن المـوت سـبب لـذلك الإرث، من حيث لم يوجد الشـرط.

---

(١) في (أ)، و(ب): واحد.

(٢) في (أ): الموت يسبب.

(٣) في (أ): مثبتا. مصحفة.

(٤) في (ج): ومقاسمته. مصحفة.

(٥) في (أ): والانتساب. مصحفة.

(٦) في (أ): التنازع.

(٧) سقط من (ب): ما بين القوسين. سهواً.

والثاني: أن ذلك يُرجع فيه إلى التقدير [١]، فيقال: الحكم الذي يكون في المعلوم أنه لو كان هناك حاكم يحكم [٢] به بكون الموت سَبَبَ الإرث، لِمَنْ كان [٣] يحصل الحكم له. وعلى الجوابين جميعا يسقط السؤال.

❊ ❊

---

(١) في (أ): التقديم. وفي (ب)، و(ج): التعدية. ولعل الصواب: التقدير، كما أثبت. والله أعلم.

(٢) في (أ): لحكم.

(٣) في (ب): لمن يحصل. وفي (ج): لم يحصل. ولعلها: لو كان هناك حاكم لحكم به لكون الموت سبب الإرث. والله أعلم.

فصل

[المجتهد مصيب في الاجتهاد وإن كان مخطئا في المجتهد فيه]

فأما من يذهب [(١)] منهم إلى أن المجتهد مصيب في الاجتهاد وإن كان مخطئا في المجتهَد فيه، فالذي يدل على فساد قوله أن الاجتهاد قد جُعِل في الشرع شرطا في المجتهَد فيه، فكلف المجتهد أن يحكم بما يؤدي اجتهاده إليه، ولا يجوز أن يكون شرط الفعل [(٢)] حسنا وصوابا، والفعل الذي شرطَ فيه ليس بصواب. كما أن غالب الظن إذا جعل في العقل شرطا يحسن الإقدام على فعل أو وجوب الكف عنه، لم يجز أن يكون غالب الظن حسنا وصوابا. ومقتضاه ليس بحسن. وكما أن الطهارة إذا جُعلت في الشرع شرطا للصلاة [(٣)]، لم يجز أن تكون الطهارة صحيحة، والصلاة المؤداة بها غير صحيحة [(٤)]. وكما لا يجوز أن يكون الدليل على العلم بالشيء صوابا، والفعل المطابق لذلك العلم الذي اقتضاه الدليل ليس بحسن ولا صواب.

فإن قيل: أليس الإنسان إذا أمر غيره بطلب عبد [(٥)] له أَبِقَ، كان الاجتهاد في الطلب حسنا؟ وإن كان لا تحصل له الإصابة في الوجود، فكذلك الاجتهاد والمجتهَد فيه.

---

(١) في (ج): ذهب.

(٢) في (ج): شرطا لفعل.

(٣) في (ب)، و(ج): في الصلاة.

(٤) هذه المقدمات والتي يريد أن يبني عليها المصنف أنه يلزم من صحة الشرط صحة المشروط، مقدمات باطلة عند المتكلمين؛ لأن الشرط عندهم هو: ((ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته))، وبالتالي لا يلزم من صحة الطهارة صحة الصلاة، ولا من صحة الاجتهاد صحة المجتهد فيه، ولا من صحة غلبة الظن في التكاليف إصابة ما عند الله سبحانه من حكم.

(٥) في (أ): يطلب عبدا.

فالجواب: أن الفرق بين الموضعين واضح، وهو أن الطلب المأمور به ليس بشرط في وجود [(١)] المفقود، ولا هو طريق له، وليس حسنا مشروطا بوجود المطلوب، وإنما أُمِرَ بفعل الطلب [(٢)] على الوجه الذي يجوز أن يفضي إلى وجود المفقود [(٣)]، فإذا لم يحصل المطلوب لم يخرج الطلب عن كونه واقعا موقعه، وليس هكذا الاجتهاد [(٤)]؛ لأنه جعل شرطا في الفعل المجتهَد فيه وطريقا إليه، فلا يجوز أن لا يكون واقعا موقعه مع حصول الشرط [(٥)].

فإن قيل: قول النبي صلى الله عليه وآله: ((إذا حكم الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر واحد))، يدل على ما نذهب إليه،؛ لأنه صوّبه في الاجتهاد مع إضافة الخطأ إليه، فصرفنا الإصابة إلى الاجتهاد، والخطأ إلى المجتهَد فيه.

فالجواب: أنّا قد بيّنا المراد بالخبر، وذلك يمنع مِن حَمْلِكم إياه على هذا الوجه مع الدليل الذي ذكرناه [(٦)]، والله تعالى أعلم [(٧)].



---

(١) في (ب): وجوب. مصحفة.

(٢) في (ب)، و(ج): طريق له، وإنما يفعل الطلب.

(٣) في (ج): المقصود.

(٤) إن أقرب ما يمثل له طلب المجتهد للحكم هو طلب العبد الآبق. فقد يقوم الباحث عنهما ببذل جهده واستفراغ وسعه، فيصيب في فعله، وقد لا يوفق للوصول لمطلوبه، فيكون أصاب في البحث ولم يوفق للحصول على المجتهد فيه، وبذلك يكون قد أخطأه.

(٥) في (ب)، و(ج): شرطه.

(٦) في (ج): ذكرنا.

(٧) سقط من(ب)، و(ج): والله تعالى أعلم.

مسألة
[الخلاف في الحوادث هل لها حكم عند الله هو الأشبه]

اختلف أهل العلم في الحوادث هل لها حكم عند الله تعالى [١] هو أشبه بالأصل مما يحكم به [٢] المجتهد، وأولى بأن يُرد إليه من الأصل الذي يعتبره في رد الحادثة إليه [٣]، ولا حكم لها إلا ما يُحكم به من طريق الاجتهاد؟

فذهب كثير من الفقهاء إلى إثبات الأشبه فيها عند الله تعالى. وحكى شيخنا أبو عبد الله عن أبي الحسن الكرخي رحمهما الله أنه كان يذهب إلى ذلك، ويقول: إنه لا بد في كل حادثة من حكم هو الأشبه عند الله تعالى، وأولى بأن يُرد إلى الأصل الذي يخصه عند الله تعالى [٤]، من الحكم الذي يؤدي اجتهاد المجتهد إليه، وإلى رده إلى

---

(١) اعتبر جمهور الأصوليين القول بالأشبه أنه متفرع على القول بأن كل مجتهد مصيب، حيث أن بعضهم قال: إن في الواقعة حكماً لو حكم الله فيها ما حكم إلا به. وهو الأشبه، وكلف المجتهد بطلبه ولكنه لم يكلف بإصابته. ولكن الآمدي في الأحكام ٤/ ١٨٣ جعله لبعض القائلين بأن المصيب واحد، والسبب بأن ابن سريج من القائلين بأن المصيب واحد، وهو من القائلين بالأشبه. قال إمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٣٢٧: قال ابن سريج: الأشبه المطلوب هو الذي يغلب على الظن عند تقدير ورود الشرع بحكم في المحل أنه كان ينص على ذلك الحكم. قال الشيرازي في شرح اللمع ٢/ ١٠٤٩: ((مذهب ابن سريج أن الحق في واحد كلفنا الاجتهاد في طلبه ولم نكلف إصابته، فكل من اجتهد في طلبه فهو مصيب أدى ما كلف، سواء أكان مصيباً أم مخطئاً)). وقد أفرد بعض الأصوليين هذا القول بمسألة مستقلة كما فعل المصنف هنا، ومنهم أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٩٨٢، والشيرازي في شرح اللمع ٢/ ١١٠٤٩، وإمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٣٢٧، والرازي في المحصول ٢/ ٣/ ٨١.

(٢) سقط من (أ): به.

(٣) في (أ): أصل الحادثة إليه.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): يخصه عند الله تعالى.

الأصل الذي يرده إليه، ولكنه لم يُكلَّف إصابته [١]، فإن أصابه فقد أصاب الأشبه عند الله تعالى، وإن لم يصبه فقد أدّى ما كُلِّف.

وحكى هذا المذهب عن محمد أيضا، قال: إلا أنه يعبر عن ذلك بغير هذه العبارة، فيقول: ((لا بد في الحادثة من حكم هو الأصوب عند الله تعالى، وإن لم يُكلَّف المجتهد إصابته)).

وذهب إلى القول بالأشبه من أصحاب أبي حنيفة سفيان بن سحبان [٢]، وعيسى بن أبان [٣].

---

(١) وهذا القول نسبه الغزالي في المنخول ص ٤٥٨ لابن سريج. ونسبه له إمام الحرمين في البرهان. كما نسبه في تلخيص التقريب للكرخي وعيسى بن أبان ومحمد بن الحسن. ونسبه السمرقندي في الميزان ص ٧٥٤ للشافعي وبعض المعتزلة. ونسبه ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٣ لأبي حنيفة ومحمد بن الحسن. ونسبه في جمع الجوامع ٢/ ٣٨٩ لأبي يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج. ونسبه الشيرازي في شرح اللمع لابن سريج والكرخي وأبي حنيفة، ونقله أبو الخطاب في التمهيد ٤/ ٣١٤ عن الكرخي.

وقد ذكر الشيرازي في شرح اللمع وإمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص ٦٥ أنهم اختلفوا في تفسير الأشبه. فبعضهم فسره بما مرَّ من كلام ابن سريج في الحاشية المتقدمة، وبعضهم فسره بأنه أولى طرق الشبه في المقاييس والعبر، كتعليل البر إما بالطعم أو القوت أو الكيل، فبعض هذه الأوصاف أشبه، وبعضهم كفَّ عن بيانه، وفسره أبو هاشم بأنه أشبه بغلبة ظن المجتهد لا عند الله تعالى.

(٢) سفيان بن سحبان فقيه حنفي متكلم من المرجئة، له كتاب يسمى العلل. هذا كل ما وجدته عنه في الفهرست ص ٢٨٩، وتاج التراجم ص ٢٩. وقال ابن النديم في الفهرست في ترجمة عيسى بن أبان: ((والأحاديث التي ردها على الشافعي أخذها من كتاب سفيان بن سحبان)).

(٣) هو أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة القاضي الحنفي. ولي قضاء البصرة عشر سنين، وتوفي في المحرم سنة ٢٢٠هـ. له من الكتب إثبات القياس، وخبر الواحد، واجتهاد الرأي، وكتاب الحجج، وكتاب الجامع. له ترجمة في الفهرست ص ٢٨٩، والجواهر المضيئة ٢/ ٤٠١، والفوائد البهية ص ١٥١، وطبقات الأصوليين ١/ ١٣٩، والنجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٥.

وحكى شيخنا أيضا عن أبي الحسن أنه كان يقول: إن القول بالأشبه هو مذهب أبي حنيفة، وإن كان سفيان بن سحبان حكى عنه خلاف ذلك، وذكر أن مذهبه هو القول بأن الحق في واحد من مسائل الاجتهاد، وإن كان المجتهد معذورا فيما يؤدي اجتهاده إليه.

والمحكي عن بعض أعيان أصحاب الشافعي ومحصليهم وهو أبو حامد المروزي [١] أنه كان يقول: إن مذهب الشافعي هو القول بالأشبه عند الله تعالى، وكان يخطِّئ من ينسب من أصحابه إليه أن الحق في واحد من مسائل الاجتهاد.

وقد استشهد أيضا [٢] على أن هذا مذهبه بفصلين من كلامه: أحدهما قوله: ((للحكم ظاهر وإحاطة، والمجتهد إنما كلف الظاهر دون الإحاطة)) [٣]. والثاني قوله: ((إن الاجتهاد لا بد له من مطلوب يقصد بالطلب، والطلب إنما يقع على عين [٤] قائمة، لكن المكلف لم يكلف إصابتها))، وشبه ذلك بالقبلة [٥].

وقد ذكر أبو علي جواز القول بالأشبه في كتاب الاجتهاد، وحكى شيخنا عنه

---

(١) هو أبو حامد أحمد بن بشر بن عامر العامري المروزي القاضي البصري الشافعي، أخذ عن أبي إسحاق المروزي، له كتاب الجامع الكبير ألف ورقة، وكتاب الجامع الصغير، وكتاب الإشراف في أصول الفقه، وشرح مختصر المزني.وتوفي سنة ٣٦٢هـ، ترجم له الفهرست ص ٣٠١، طبقات الفقهاء ص ١١٤، طبقات ابن السبكي ٣/ ١٢، وطبقات الإسنوي ٢/ ٣٧٧، مرآة الجنان ٢/ ٣٧٥، وفيات الأعيان ١/ ٥٢، البداية والنهاية ١١/ ٢٠٩.

(٢) سقط من (أ): أيضاً.

(٣) في الرسالة ص ٤٧٨: ((العلم من وجوه، منه إحاطة في الظاهر والباطن.ومنه حق في الظاهر)).

(٤) في (أ): غير.مصحفة.

(٥) ذكر في الرسالة ص ٥٠١: ((إنه لا يكون الاجتهاد أبداً إلا على طلب عين قائمة مغيَّبة بدلالةٍ، وأنه قد يسع الاختلاف من له الاجتهاد))، ثم مثَّل ذلك بأمرهم بالتوجه للبيت الحرام إذا رأوه وإذا غابوا عنه.

أنه قد ذكر ذلك أيضا في مسألة تُنسب إلى ((جواب مسألة محمد بن زيد الواسطي)) [١]، وقد مر له خلاف ذلك، وهو أنه لا حكم لله تعالى في الحوادث إلا ما يؤدي اجتهاد المجتهد إليه، كما قال أبو هاشم رحمه الله [٢].

وذهب كثير من المتكلمين إلى أن إثبات الأشبه في أحكام الحوادث عند الله تعالى سوى ما يؤدي اجتهاد المجتهد إليه لا يصح بل لا يعقل، وأن حكم الله تعالى في كل حادثة على كل مجتهد ما يؤدي اجتهاده إليه. وإلى هذا ذهب أبو هاشم وكثير من أصحابه، وهو قول أبي الهذيل [٣].

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

[الأول]: منها: أن المجتهد متعبد بالطلب، والطلب لا بد له من مطلوب حاصل يُقصد به، وإذا ثبت هذا صح أنه لا بد من أن يكون للحوادث حكم هو الأشبه عند الله تعالى؛ لأن إثبات مطلوب سواه معلوم عند الله تعالى لا يصح.

و[الثاني]: منها: أن سبيل الاجتهاد في الحوادث سبيل الاجتهاد في [٤] جهات

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي من كبار المتكلمين.أخذ عن أبي علي الجبائي يعد من معتزلة بغداد.وكان من أخف الناس روحاً.وكان يقول الشعر، هجا نفطويه النحوي شعراً ونثراً.توفي سنة ٣٠٦هـ.له إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه وكتاب الإمامة.انظر الفهرست ص ٢٤٥.

(٢) وبذلك يكون لأبي علي مذهبان، أحدهما: كقول أبي هاشم، وقد مرت نسبته إليه في بداية المسألة السابقة لهذه.والثاني: هو جواز القول بالأشبه.وقد نسب له القولين أبو الحسين في المعتمد أيضاً ٢/ ٩٥٠، ونقل عنه قوله: ((لا يمتنع أن يكون الفرع ببعض الأصول أشبه عند الله)).

(٣) لم يقتصر إبطال القول بالأشبه على بعض القائلين بأن كل مجتهد مصيب، بل أبطله أيضاً القائلون بأن المصيب واحد، ومنهم أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ٢/ ١٠٤٩، والرازي في المحصول ٢/ ٣/ ٨١، والآمدي في الأحكام ٤/ ١٨٣، وأبو الخطاب في التمهيد ٤/ ٣١٤.

(٤) سقط من (أ): الحوادث سبيل الاجتهاد في.

القبلة، فكما لا بد فيها من عين قائمة يبنى الطلب عليها [١] وإن لم يُكلَّف المجتهد إصابتها، فكذلك هذه الحوادث يجب أن يكون لها حكم معلوم عند الله تعالى يصح طلبه، وإن لم يكلف المجتهد الوصول إليه.

و[**الثالث**]: **منها**: قول النبي صلى الله عليه وآله: «إذا حكم الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد»، قالوا: وإذا لم يجز أن يكون المراد بالخطأ هو الانصراف عن حق معين قد كُلِّف إصابته لقيام الدلالة على فساده، لم يبق إلا أن يكون المراد به الانصراف عن الأشبه عند الله تعالى.

و[**الرابع**]: **منها**: «أنّا [٢] قد علمنا أن المتلاعنين لا بد من أن يكون لهما حكم عند الله تعالى» [٣] قد يخفى [٤] عنا، من صدق أحدهما وكذب الآخر، وأنه لو ظهر لنا لكان الحكم فيهما خلاف ما نحكم به، فكذلك لا يمتنع أن يكون للحوادث حكم عند الله تعالى هو الأشبه بالأصل مما نحكم به، ولو انكشف لنا لوجب أن نحكم في الحادثة بذلك دون غيره، وكذلك القول في المتداعيين [٥].

و[**الخامس**]: **منها**: أن ما تُعبِّدنا به في البيع من اعتبار التماثل الذي ينتفي به الربا، لا بد من أن يكون له من التحقيق عند الله تعالى ما لا نعلمه نحن، ولم نكلف اعتباره، ولو عرفناه [٦] لوجب أن نعتبره، فلا يمتنع مثل ذلك في أحكام الحوادث.

يبين ذلك أن الله تعالى لو نص على التماثل المعتبر في هذا الباب، لكان إنما ينص

---

(١) في (أج): عنها. مصحفة.

(٢) في (ج): أنه.

(٣) سقط من (ب): ما بين القوسين. سهواً.

(٤) في (ب)، و(ج): خفي.

(٥) يعني: اللذين يدعي كل على صاحبه.

(٦) سقط من (أ): ولو عرفناه.

على ذلك التماثل المحقق، فبأن لا ينص عليه لا يخرج ذلك من أن يكون حكما ثابتا معلوما له تعالى.

و[السادس]: منها: ما ذكر شيخنا [١] أبو عبد الله رحمه الله أنه مما يمكن أن ينصر به جواز [٢] القول بالأشبه، وهو أنّا قد علمنا أن [٣] ما تُعبِّدنا به من رمي الكافر لا بد من أن يكون له سمت [٤] مخصوص، لو وقع الرمي فيه لأوجب الإصابة لا محالة، وإن لم نتعبد به، فكذلك أحكام الحوادث لا يمتنع أن يكون لها أصل معلوم يكون الفرع أشبه به من سواه، وأولى بأن يُرد إليه، وإن لم نتعبد بمعرفته.

و[السابع]: منها: ما كان يعتمده أبو إسحاق بن عياش [٥] رحمه الله، وهو أن الاجتهاد يقتضي الطلب لا محالة، ولا يصح الطلب من غير أن يكون له مطلوب، فلا يخلو المطلوب في حكم الحادثة من أن يكون ما هو أشبه عند الله تعالى، أو يكون غالب الظن بأنَّ ردها إلى أصل مخصوص وإجراء حكمه عليها أولى من ردها إلى أصل آخر، ولا يجوز أن يكون المطلوب في هذا الباب غالب الظن، من غير أن يكون لها حكم معلوم هو الأشبه، فيقام الظن مقام العلم به؛ لأن الظن إنما يكون له حكم إذا قدر تقدير العلم، وأقيم مقتضاه مقام المعلوم.

---

(١) في (أ): الشيخ.

(٢) في (أ): ينص به على جواز.

(٣) سقط من (ج): أن.

(٤) السمت: الطريق، والمقابلة والموازاة. انظر مختار الصحاح ص ٣١٣، والمصباح المنير ١/ ٢٨٧.

(٥) هو أبو إسحاق إبراهيم بن عياش البصري.استاذ عبد الجبار بن أحمد قبل طلبه العلم على أبي عبد الله البصري.وهو معتزلي في الطبقة العاشرة، ذكر عبد الجبار أنه فاق غيره في الزهد والورع والعلم.درس على أبي علي بن خلاد، وعلى أبي علي الجبائي.له ترجمة في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٣٢٨، والفهرست ص ٢٤٦.

ألا ترى أن الظن الذي يقتضي حسن الفعل لأجل النفع، أو قبحه ووجوب تجنبه لأجل الضرر، إنما يقوم مقام العلم بما فيه من النفع أو الضرر، ولو لم يكن تعلق المنافع والمضار بالفعل [1] معلوماً على الجملة، لما صح أن يكون للظن حكم وتأثير في ذلك. فأما تأثير الظن في حكم ليس له أصل معلوم بتة فيقدر الظن تقدير العلم به فإنه لا يصح. وهذا يبين أن غالب الظن إنما يصح أن يكون له تأثير في أحكام الحوادث إذا كان هناك حكم [2] معلوم هو الأشبه، فقام [3] الظن مقام العلم به.

والذي يدل على صحة المذهب الثاني [4]:

أن الكلام في إثبات الشيء أو نفيه يجب أن يكون فرعا على كونه معقولا؛ لأن ما لا يعقل لا يصح إثباته ولا نفيه، وإذا صح هذا فإثبات الأشبه عند الله تعالى في أحكام الحوادث لا يخلو من أن يكون الرجوع به إلى:

- التشابه الذي يقتضيه الاشتراك في صفة [5] الذات.
- أو إلى صفة أخرى يكون شَبَه الفرع فيها بالأصل أكثر من شبهه بغيرها، كما يقال: إنَّ شَبَهَ زيد بعمرو أكثر وأقوى من شبهه بخالد، ويراد بذلك: أن المعاني التي تقتضي التشابه قد جمعت زيداً وعمرا أكثر مما جمعت زيداً وخالداً.
- أو إلى الصفات التي هي العلل، كمشابهة الأرز للبر ومشاركته إياه في كونه مكيلا أو مأكولا ومقتاتا.

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): بالفعل.

(٢) سقط من (ج): حكم.

(٣) في (ب)، و(ج): فيقام.

(٤) وهو عدم القول بالأشبه.

(٥) في (ب)، و(ج): صفات.

- أو إلى غالب الظن الحاصل للمجتهد بأن رد الحادثة إلى أصل مخصوص أولى من ردها إلى غيره، وأن اعتبار شبه مخصوص بينهما وتعليق الحكم به أولى من اعتبار شبه آخر.

ولا يصح الاعتبار في هذا الباب بالتشابه الذي يقتضيه الاشتراك في صفة الذات، وإن كان اعتبار الأشبه في ذلك لا يصح ولا بكثرة وجوه الشبه [(١)]، إذ لا خلاف في أن ذلك لا يعتبر في باب الاجتهاد وإثبات الحكم، ولا التشابه الذي هو الاشتراك في الصفات التي هي العلل، إذ لا يمكن أن يقال: إن لبعضها مزية على البعض في قوة شبه الفرع بالأصل فيه. ألا ترى أن شبه الأرز بالبر من حيث كان مكيلا، مثل شبهه به من حيث كان مأكولا ومقتاتا، فلا مزية لبعضها على بعض في قوة الشبه.

فإذا [(٢)] بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا أن يكون المعقول [(٣)] من كون الحادثة [(٤)] أشبه ببعض الأصول من سائرها هو حصول غالب الظن، بأنَّ ردها إليه أولى من ردها إلى سائر الأصول التي تجاذبها، وأن اعتبار بعض الأشباه التي تجمعها أولى في باب الحكم من اعتبار [(٥)] سائرها. وإذا صح بهذه الجملة أنه لا يعقل من الأشبه [(٦)] في أحكام الحوادث غير الوجه الذي ذكرناه، بطل القول بإثبات أشبه فيها عند الله تعالى سواه.

---

(١) في (أ): ولا تلبيرة وحوب البنبة. مهملة بدون نقاط إلا أن الكمبيوتر لا يكتب حروفا بدون نقاط.

(٢) في (ب)، و(ج): وإذا.

(٣) في (أ): العقول. مصحفة.

(٤) في (أ): الحاجة. مصحفة.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): اعتبار.

(٦) في (ج): الشبه. مصحفة.

فإن قال قائل: الأشباه التي هي [١] العلل وإن لم يكن لبعضها ((مزية على بعضها في اقتضاء التشابه بين الحادثة والأصل، فإن الأمارة إذا قوَّت بعضها)) [٢] دون بعض، وأوجبت اعتباره في باب الحكم دون غيره، صارت الحادثة إذا جُمِع بينها وبين الأصل فيه وعُلِّق الحكم به من هذا الوجه أشبه بالأصل من حادثة أخرى يجمعها [٣] شبه آخر، ولا يمتنع أن يكون المراد بالأشبه عند الله تعالى هذا المعنى، وهو رد الفرع إلى الأصل بشبه تقتضي [٤] الأمارة التي هي أقوى الأمارات ردها [٥] إليه، وهذا معنى معقول.

قيل له: هذا يفسد من وجوه:

منها: أن المجتهد لا يرد الفرع إلى أصل ويحكم فيه حكمه بالشبه الذي يجمعهما إلا وأقوى الأمارات عنده تقتضي ذلك، فإن [٦] كان الشبه المعلوم عند الله هو ما يحصل فيه هذا الوجه، فيجب أن يقطع المجتهد على أنه قد أصاب الأشبه عند الله تعالى، وهذا مع أنه تركٌ لقولهم [٧] ينقض أصل القول بالأشبه.

ومنها: أن هذا الاعتبار يقتضي الرجوع إلى ما قلناه من أن المطلوب من حكم الحادثة هو غالب الظن الذي وصفناه؛ لأن قوة الأمارة إنما تقتضي حصول غالب الظن.

ومنها: أنّا إنما أردنا أن نبين أن إثبات كون الفرع أشبه ببعض الأصول متى لم

---

(١) في (أ): في. مصحفة.

(٢) سقط من (أ): ما بين القوسين. سهواً.

(٣) في (ج): يجمعها.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): تقتضي.

(٥) في (ج): في ردها.

(٦) في (ج): وإن.

(٧) أي: القول بأن كل مجتهد مصيب.

يُرجع به إلى غالب الظن لم يعقل، والذي أورده السائل لم يقدح في ذلك؛ لأن قوة الأمارة إنما تؤثر في الحكم وتعليقه بالشبه لا في نفس [(١)] الشبه، فلم يرنا السائل وجها يؤثر في مزية بعض الشبه على غيره، فيكون الفرع لأجله أشبه بالأصل.

فإن قال: لِمَ لا يجوز أن يكون هاهنا أصل لا يعرفه [(٢)] المجتهد وتتعلق به أمارة تقتضي رد هذا الفرع إليه، وهي أقوى من سائر الأمارات التي يعتبر بها [(٣)] المجتهد، ولو عرف ذلك الأصل والأمارة لقطع على أن رد الفرع إلى غيره لا يجوز، فيكون الأشبه الذي هو معلوم عند الله تعالى هو رد الفرع إلى ذلك الأصل وإجراء حكمه عليه، وهذا معقول؟

قيل له: هذا لا يصح، إذ لا خلاف بين المسلمين في أن الأصل الذي يُرجع إليه في تحريم الربا هو النص الوارد فيه، فإنه لا أصل له في الشريعة سواه، ولا خلاف بين القائسين في أن الأشباه التي تعتبر في الشريعة في رد فروع الربا إليه هي الأوصاف الثلاثة [(٤)] التي هي: الكيل والأكل والاقتيات، وإثبات أصل سوى هذا الأصل واعتبار أشباه سواها [(٥)] في الشريعة مما لا يصح.

فإن قال: ما تنكرون من أن يكون الإجماع الذي ذكرتم لا يقدح فيما قلناه؛ لأن الإجماع إنما وقع على أن الأصل الذي تُعبِّدنا بالرجوع إليه في تحريم الربا هو النص الوارد فيه، ولم يقع الإجماع على أنه لا يجوز أن يكون له أصل سواه لم يدخل تحت التكليف والتعبد؟

---

(١) في (ج): تعيين. مصحفة.

(٢) في (ج): أصل يعرفه.

(٣) في (ب)، و(ج): يعتبرها.

(٤) سقط من (أ): الثلاثة. وفي (ج): الستة. مصحفة.

(٥) في (ج): سواه.

قيل له: ليس الأمر على ما ظننته؛ لأن الأصل الذي ادعيتم لا بد من أن يكون مما يمكن الرجوع إليه؛ لأنكم تجوّزون أن يتفق للمجتهد [١] إصابة الأشبه، وهذا لا يصح إلا فيما له أصل يمكن الرجوع إليه دون ما لا يمكن، وإذا ثبت أن الأصل المقرر في الشرع في هذا الباب هو النص المعتبر، وأنه لا أصل لذلك في الشرع سواه [٢] بطل ادعاء [٣] أصل آخر لذلك.

فإن قال: هَبْكُم يصح لكم هذا الوجه في مسألة الربا خصوصا، فما الذي يمنع من جواز ما قلناه في سائر الأحكام؟!

قيل له: لا فصل بين القائلين بالأشبه في الحادثة وأن لها حكما هو الأشبه عند الله تعالى بين حكم الربا وبين سائر الأحكام، وأَحَدٌ لم يفصل بين هذه المسألة وبين سائر المسائل في هذا الباب، فإذا ثبت بطلان ما ادعيتموه في مسألة الربا بطل في سائر المسائل.

فإن قال: ما تنكرون من أن يكون المراد بالأشبه عند الله تعالى هو الحكم الذي لو نص الله تعالى على حكم الحادثة لكان ينصّ عليه دون ما سواه؟!

قيل له: هذا الذي ذكرته لا يقدح فيما نذهب إليه، ولا يدل على صحة مذهبك؛ لأن النص على حكم الحادثة لو ورد من الله تعالى، لكان لا يخلو من أن يرد وأحوال المكلفين على ما هي عليه ((الآن أو على خلافه.

فإن ورد وأحوالهم في المصالح على ما هي عليه)) [٤] لم يتناول النص إلا الحكم

---

(١) في المخطوط(أ): المجتهد. مصحفة.

(٢) لا شك أن الأصل في تعليل الربوية في البر هو النص الوارد. ولكن النص ورد بعدة ألفاظ مما يدل على أن بعض هذه الأوصاف أرجح. كالنص الوارد في صحيح مسلم ((الطعام بالطعام))، فيكون وصف الطعم أشبه هذه الأوصاف.

(٣) في (أ): إذ ما. مصحفة.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين. سهواً.

الذي أدى اجتهاد المجتهد إليه؛ لأن اللطف [1]إذا كان إنما يتعلق بنفس الفعل دون طريقه، لم يجز أن يُكلَّف سواه بأي طريق كان.

وإن ورد والحال غير هذه جوّزنا أن يرد ببعض الأحكام التي أدّى اجتهاد المجتهدين إليه، وإن كان مخالفا للحكم الذي تُعبِّد به المجتهد المخصوص، وجوزنا أيضا أن لا يرد شيء من الأحكام. وإذا كان هذا مجوّزا بطل اعتبار الأشبه به؛ لأنه يؤدي إلى أن [2] ما هو أشبه يجوز [3] أن يخرج من كونه أشبه، وهذا مما لا يقول به أحد.

وأيضا فإن النص يتبع كون الفعل لطفا في نفسه للمكلف؛ لا أن اللطف يتبع النص [4]. وإذا ثبت هذا لم يصح اعتبار الأشبه وتعيينه بأنه ما يرد به النص، وإذا كان اللطف متعلقا بما يؤدي اجتهاد المجتهد إليه من غير أن يكون لاجتهاده تأثير فيه، فلو [5] ورد النص لم يرد إلا به بعينه، ولو تغير [6] حال المكلف في باب اللطف لكان حال النص في وروده بما يرد به وانتفاء وروده بشيء من الأحكام موقوفة على ذلك.

يبين صحة هذا أن كون الفعل لطفا وصلاحا لا يتغير باختلاف طرقه، وإنما تختلف الطرق باختلاف المصالح فيها أنفسها لا في المتعبَّد [7] به، وهذا يوضح فساد اعتبار [8] الحق عند الله تعالى بورود النص، ويبين أن وروده إنما يتبع كون الفعل

---

(١) يعنون باللطف مصلحة المكلف.وفي (أ): اللفظ.مصحفة.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): أن.

(٣) في (ج): نحو.مصحفة.

(٤) هذا بناء على قاعدة وجوب الأصلح على الله تعالى.

(٥) في (ب)، و(ج): ولو.

(٦) في (ج): ولم يعتبر.مصحفة.

(٧) في (ج): التعبد.مصحفة.

(٨) في (ج): يوضح اعتباره.

صلاحا في نفسه، فإذا صح أن الصلاح من الاجتهاديات فيما يؤدي اجتهاد المكلف إليه [١]، وأن ما سواه من الأشبه الذي ادعوه لا يُعقل، لم يجز أن يفزع في إثباته إلى أنه مما يرد به النص.

والجواب عن الوجه الأول [٢] من الأوجه [٣]: أن كون الاجتهاد متضمنا للطلب مسلَّم، وإنما الخلاف في المطلوب ما هو؟! وإذا كنا قد أثبتنا المطلوب كما ألزموه، لم يكن في القدر الذي أوردوه دلالة على موضع الخلاف، والمطلوب [٤] عندنا هو غالب الظن بأن الحادثة هي بأصل مخصوص أشبه منها بسائر الأصول، وأن الشبه المخصوص الذي يُجمع به بينهما [٥] وبين الأصل أولى بالاعتبار من سائر الأشباه التي تجمعهما، وهذا وجه معقول، والأشبه الذي ادعوه قد بينا أنه ليس بمعقول، فوجب حمل الطلب على ما يُعقل، وهو الذي نذهب إليه دون ما لا يعقل.

وأما قولهم: إن المطلوب يجب أن يكون حاصلا، فإن أرادوا به أنه يجب كونه موجودا كعين القبلة، فإنه فاسد من وجهين:

أحدهما: أن كثيرا مما يُطلب لا يكون موجودا عند الطلب، كالعلم الذي يُطلب بالنظر، وكالظن يُطلب بتأمل حال الأمارة.

والثاني: أن الأشبه الذي ادعوه لا يمكن أن يشار فيه إلى موجود أو في [٦] حكم الموجود؛ لأنه إنما يصير على قولهم حاصلا إذا صادفه اجتهاد المجتهد واتفق [٧] أن

---

(١) في (ج): فيه.

(٢) أي: الوجه الأول من أدلة القائلين بالأشبه، وقد تقدم.

(٣) في (أ): عن الأول من الأوجه.

(٤) في (ج): المطلوب.

(٥) في (ج): بينها.

(٦) في (ب): وفي.وفي (ج): ما في.مصحفة.

(٧) في (ب)، و(ج): ويتفق.

يحكم به، وكونه معلوما عند الله تعالى ليس بموقوف على أن يحكم به المجتهد ويؤدي اجتهاده إليه. فقد بان أنهم إن رجعوا بقولهم: إن المطلوب يجب أن يكون حاصلا إلى هذا الوجه لم يصح، وإن أرادوا به أنه يجب كونه معيناً يمكن الإشارة إليه فإنه فاسد أيضا [١]؛ لأن ما يطلب من غالب الظن فيما يتعلق بالعقليات وكثير من مصالح الدنيا لا يمكن أن يقال إنه معين يمكن الإشارة إليه.

((**فإن قيل**: يمكن الإشارة إليه على طريق الجملة، بأن يعلم أنه ظن يتعلق بالمنافع والمضآر.

فالجواب: أن هذا قائم فيما يطلب بالاجتهاد أيضا؛ لأنه ظن يتعلق بالأحكام المعهودة من طريق الشرع)) [٢].

والجواب عن الثاني: أن ما ذكروه من جهات القبلة هو دليل لنا؛ لأن المجتهد في طلب الجهة إنما كُلِّف أن يطلب غالب الظن في بعض الجهات، بأن يتوجه إليها ويحكم بكونها جهة للقبلة أَولى من سائرها، فأما عين القبلة فلا تعلق لها بما كلف المجتهد، وإنما يتعلق حكمها بالمعايِن لها، وإذا لم يكن لها تعلق بما كُلِّف المجتهد لم يصح تشبيه ما يدعونه من الحكم عند الله تعالى بها، وعندهم أن ذلك هو حكم الحادثة على الحقيقة، وليس هكذا عين القبلة؛ لأن حكمها مقصور على المعايِن لها، وحكمه مخالف لحكم المجتهد [٣]، وإذا كان أحد الحكمين مخالفا للآخر ولا تعلق بينهما، لم يصح اعتباره فيما يتعلق بالاجتهاد.

فإن قيل: إنما جمعنا بين الموضعين؛ لأن المجتهد متى تمكن من عين القبلة كان

---

(١) سقط من (ج): أيضاً.

(٢) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٣) فرَّق الشافعي بين حكم من يعاين البيت الحرام، وبين من نأت داره عنه في حكم التوجه إليه. وذكر في الرسالة ص ٤٨٨ وما بعدها ما يشفي الغليل فليرجع إليه.

فرضه التوجه إليها، فكذلك [١] المجتهد في الحادثة إذا عرف الأشبه عند الله تعالى وجب أن يكون فرضه ذلك الحكم دون ما يؤدي اجتهاده إليه.

والجواب: أن هذا الجمع لا يصح؛ لأنكم بنيتموه على دعوى لا دليل عليها، ولم تبيّنوا الوجه الذي لأجله يجب إذا كان للقبلة عين مخصوصة. فالحوادث [٢] أيضا يجب أن يكون لها حكم مخصوص عند الله تعالى سوى ما يؤدي اجتهاد المجتهد إليه.

فإن قيل: لو لم يكن للقبلة عين قائمة يحتذي المجتهد عليها [٣]، لما صح تحرِّيه لجهتها، فكذلك حال المجتهد في الحادثة.

فالجواب: أن ما ذكرته إنما يقتضي أن يكون للحادثة التي يطلب المجتهد حكمها أصل يحتذى في طلب حكم الحادثة عليه، ولا يقتضي أن يكون [٤] لها حكم عند الله تعالى سوى ما يؤدي اجتهاده إليه، فعَيْنُ القبلة إنما يجري مجرى الأصل الذي عليه يبني المجتهد اجتهاده دون الأشبه الذي ادعوه.

والجواب عن الثالث: أنّا قد بينا احتمال الخبر لوجهين سوى الأشبه وهما معقولان، والأشبه الذي ادّعوه قد دل الدليل على أنه غير معقول، فوجب أن يكون المراد بالخبر ما بيّناه.

والجواب عن الرابع: أن ما ذكروه من حقيقة حال المتلاعنين [٥] عند الله تعالى

---

(١) في (ج): وكذلك.

(٢) في (أ): فالحواب. مهملة، مصحفة.

(٣) في (أ): إليه عليها.

(٤) سقط من (ج): يكون.

(٥) اختلف العلماء في سبب تسمية الزوجين إذا رمى الزوج زوجته بالزنا بالمتلاعنين، فقال بعضهم: إنه لما يعقب اللعان من الإثم والإبعاد؛ لأن أحدهما كاذب، فيكون ملعوناً. وقيل: لأنه يتأبد التحريم بينهما بعد الملاعنة، والأصح لأن الزوج يقول في الخامسة: أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين. وينظر كفاية الأخيار ٢/ ٧٥.

في صدق أحدهما وكذب الآخر ليس من الحكم الذي تُعبِّدنا به [١] فيهما في شيء، فالحادثة التي هي ظاهر حالها لا حكم لها عند الله تعالى إلا ما ورد التعبد به، ولو انكشف لنا ما هو مستور من حالها تقديرا لكانت تلك الحادثة غير هذه التي تُعبِّدنا بالحكم فيها، وكان الحكم الذي يتوجه إليها غير متوجه إلى هذه الحادثة التي هي الظاهرة من حالها [٢]، وإذا كانت الحادثتان مختلفتين وحكمهما مختلف لم يصح تشبيه [٣] ذلك بما يدعونه من الأشبه عند الله تعالى؛ لأن ذلك الحكم عندهم هو حكم الحادثة التي تُعبِّد المجتهد بحكمها، وكذلك الجواب عن أمر المتداعيين.

والجواب عن الخامس يقرب مما ذكرناه؛ لأن الحكم الشرعي في باب انتفاء الربا إنما يتعلق بالتماثل الذي تُعبِّدنا به من [٤] طريق العادة ويمكننا الوقوف عليه، وما ذكروه من التماثل الحقيقي الذي هو عند الله تعالى ليس فيه حكم بتة، وهذا يمنع من تمثيل ما ادعوه من الأشبه به.

فإن قيل: أليس النص لو ورد من الله تعالى على التماثل [٥] المعتبر في البيع لكان إنما يرد [٦] بذلك دون ما نعتبره الآن من طريق العادة؟

فالجواب: أنّا لا نقول ذلك على الإطلاق، بل نُقسِّم الكلام فيه فنقول: إن كان [٧] صلاح المكلف متعلقا بأن يُتعبَّد بهذا التماثل الذي تُعبِّد به مطلقا، فلو ورد

(١) في (ب)، و(ج): له.وسقط من (أ): به.ولعل الصواب ما أثبت جرياً على عادته، والله أعلم.

(٢) في (أ): الظاهرة من حالها.وفي (ب)، و(ج): الظاهر من حالها.فلفقت النص منها جميعاً.

(٣) في (ب)، و(ج): مختلفا لم يشبه.

(٤) سقط من (أ): من.

(٥) في (ج): المتماثل.في الموضعين.مصحفة.

(٦) في (ج): يريد.مصحفة.

(٧) في (ج): كل.مصحفة.

النص لكان إنما يتناوله [١] ويرد به دون ما هو حقيقة عند الله تعالى، وإن كان هذا التماثل لطفا [٢] له بشرط أن يؤدي اجتهاده إليه، لم يمتنع إذا ارتفع الاجتهاد وورد [٣] النص أن يرد التماثل الذي ذكروه، وهذا يُسقط قولهم: إن النص لو ورد لكان لا يرد إلا به، فانتفاؤه [٤] لا يؤثر في كون اعتباره حكما عند الله تعالى. ((وهذا هو الجواب إذا سألوا عنه مثله فيما تقدم من مسألة اللعان)) [٥].

والجواب عن السادس: أن الاعتماد على ما ذكروه لا يصح، إذ ليس في اختصاص جهات الرمي بسمت لو وقع الرمي فيه لأوجب الإصابة دلالة على أن الحوادث يجب أن يكون لها حكم مخصوص سوى ما يؤدي اجتهاد المجتهد إليه، وقد بينا فما تقدم أن التعبد في رمي الكافر إنما يتناول السمت الذي يغلب على الظن أن وقوعه فيه أقرب إلى الإصابة، فأما السمت المعلوم فلا حكم له فيما يتعلق بالتكليف على وجه من الوجوه، فكيف [٦] يصح تشبيه ما ادعوه من الحكم عند الله تعالى به [٧] وهو حكم الحادثة عندهم، وهذا السمت لا تعلق له بما ورد التعبد به؟!

فإن قيل: قد [٨] علمنا أن النص لو ورد بالسمت لكان إنما يرد به دون غيره.

فالجواب: أن هذا غير مسلَّم، وجوابنا عنه مثل ما تقدم، وهو أنه إن كان لطف

---

(١) في (ب)، و(ج): يتناول.

(٢) في (ب)، و(ج): لفظا. مصحفة.

(٣) في (ب)، و(ج): وورود.

(٤) في (أ): وانتفاؤه.

(٥) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٦) في (ج): وكيف.

(٧) سقط من (ب)، و(ج): به.

(٨) في (أ): فقد.

المكلف يتعلق بالرمي في السمت الذي يغلب على ظنه أنه أقرب الجهات إلى الإصابة لم يرد النص إلا به، وإن كان الغرض قتل الكافر فقط، فإنه لا بد من أن يتناول السمت الذي تحصل الإصابة بوقوع الرمي فيه.

فإن قيل: إنما شبهناه بسمت الرمي من حيث يجوز أن يكون ذلك معلوماً لله تعالى وإن لم نعلمه، كما أن السمت المخصوص معلوم له تعالى وإن لم نعلمه!

فالجواب: أنه لا يجب من حيث كان السمت معقولاً في نفسه ومعلوماً لله تعالى أن يكون الأشبه الذي ادعوه معلوماً أيضاً، وقد بينا أنه غير معقول في نفسه [١].

والجواب عن السابع: أنّا إذا اعتبرنا غالب الظن في حمل الحادثة على الأصل وإجراء حكمه عليها، فقد قَدَّرنا الظن تقدير العلم؛ لأنّا قد علمنا أن الشيء قد يجب حمله على شيء آخر وإجراء حكمه عليه من طريق العقل، فإذا حملنا الحادثة على الأصل من طريق غالب الظن الحاصل عن الأمارة فقد قدرناه [٢] تقدير العلم [٣].

فإن قال: لست أريد بقولي إن الظن من حقه أن يُقدَّر تقدير العلم فيما يقتضيه من الحكم من [٤] هذا الوجه، وإنما أريدُ بذلك: أن مظنون الظن يجب أن يكون له

---

(١) سقطت هذه الفقرة وجوابها من: (أ).

(٢) في (ب)، و(ج): قدرنا.

(٣) بعض الأحكام الشرعية عليها أدلة قطعية فتفيد العلم. كما أن بعضها عليه أدلة ظنية تفيد غلبة الظن تتفاوت في ذلك، فقد تقرب من العلم وقد تبعد عنه. ومع هذا فقد ثبت بإجماع الصحابة على أنها طريق لمعرفة الحكم؛ لأننا متعبدون في معظم الشرعيات على هذا النحو وهو غلبة الظن، ومن هنا نكون قد أجرينا غلبة الظن مجرى القطعيات في وجوب التعبد بها. ومن هنا يصح إجراء الظن مجرى العلم في هذه الجهة وهي وجوب التعبد. وإن كان لكل دليل منزلته حيث ما يفيد الظنّ لا يقاوم ما يفيد العلم.

(٤) سقط من (أ): من.

مثلٌ [١] معلوم كالمنافع والمضار التي تتعلق بالأفعال.

قيل له: هذه [٢] دعوى لا دليل عليها، ولم يجب إذا كان لمظنون كثير [٣] من الظن أمثال معلومة أن يكون هذا حكم جميع الظنون. وما المانع من [٤] ورود التعبد بما يقتضيه غالب الظن الواقع عن أمارة صحيحة، وإن لم يكن له مثلٌ معلوم؟!

وأيضا فإن القائل بهذا القول لا يخلو من أن يقول: إن غالب الظن لا يحصل إلا في الأمر الذي له مثلٌ معلوم، أو يُجوِّز حصوله ولكن يمنع من أن يحكم به، فإن كان يذهب إلى الأول فهو فاسد بما نعرفه من أنفسنا؛ لأنّا نعلم من أنفسنا حصول غالب الظن في أن [٥] الحادثة ردها إلى أصل من الأصول أولى من ردها إلى سائرها، وأنها [٦] أشبه بها [٧] من هذا الوجه من سائرها، وإن لم نعلم أن هناك حكما معلوما. وإن أراد أنه [٨] لا حكم له فهو اعتماد على مجرد الدعوى، وقيام الدلالة على ورود التعبد بالقياس والاجتهاد من غير أن يكون مشروطا بما ذكره دليل على فساد اعتباره. والله أعلم [٩].

* *

(١) سقط من (ب)، و(ج): مثل.

(٢) في (أ)، و(ب): هذا.

(٣) في (أ): المظنون كثيرا. وفي (ج): بمظنون كثير.

(٤) في (أ): وأما المانع عن. مصحفة.

(٥) سقط من (ج): أن.

(٦) في (أ): وإنما.

(٧) سقط من (أ): بها. وفي (ج): أشبه بهذا.

(٨) في (ج): به. مصحفة.

(٩) سقط من (ب)، و(ج): والله أعلم.

مسألة
[هل تتساوى الحادثة في شبهها بأصلين]

اختلف أهل العلم في الحادثة هل يجوز أن يتساوى حالها عند المجتهد في شبهها بأصلين حتى لا يكون لشبهها بأحدهما مزية على الشبه بالآخر [١]؟

فمنهم من منع من ذلك، وهو الذي حكاه الشيخ أبو عبد الله عن الشيخ أبي الحسن الكرخي رحمهما الله، وذكر أنه كان يذهب إلى أن الحادثة لا بد من أن يكون شبهها بأحد الأصلين أقوى من طريقة الاجتهاد، فإن التبس ذلك على المجتهد وجب عليه التوقف [٢] في الحكم إلى أن تلوح له قوة شبهها بأحدهما. وهذا هو الظاهر من مذهب أكثر الفقهاء [٣].

---

(١) بنى جمع من الأصوليين هذه المسألة على مسألة تصويب المجتهدين، فذكرها بعدها مثل ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٥١، وأبي الحسين في المعتمد ٢/ ٨٥٢، والآمدي في الأحكام ٤/ ١٩٧، والشوكاني في إرشاده ص ٢٧٥، وإمام الحرمين في تلخيص التقريب ص ٧٠ من كتاب الاجتهاد، وابن الحاجب في المنتهى ص ٢١٥، والشيرازي في اللمع ص ٧٤، وفي شرح ٢/ ١٠٧١، والتبصرة ص ٥١٠، وأبي الخطاب في التمهيد ٤/ ٣٤٩، وابن قدامة في الروضة ص ٣٥٩، وبحثها جمع منهم في باب التعارض كالسمرقندي في الميزان ص ٦٩٥، والإمام الرازي في المحصول ٢/ ٢/ ٥٠٦، والقرافي في شرح التنقيح ص ٤١٧، والبيضاوي والإسنوي في نهاية السول ٣/ ١٥١، وإمام الحرمين في البرهان ٢/ ١١٨٣، والغزالي في المستصفى ص ٥٠٨، وابن السبكي في جمع الجوامع ٢/ ٣٥٩، وابن النجار في شرح الكوكب ٤/ ٦٠٨.

(٢) في (أ): التوقيف.

(٣) كل الأصوليين متفقون على نسبة هذا القول لأبي الحسن الكرخي، ونسبه أيضاً لأحمد بن حنبل الآمدي وابن الحاجب وابن النجار وابن السبكي في الإبهاج ٣/ ١٩٨، والإسنوي في نهاية السؤل.ونسب أبو الخطاب هذا القول أيضاً لأبي سفيان السرخسي وأكثر الشافعية واختاره، كما اختاره إمام الحرمين في البرهان حيث قال: وما أراه إن الشريعة إذا كانت متعلقة بالمفتين ولم يشعر

وعند شيخينا [1] أبي علي وأبي هاشم رحمها الله أنه لا يمتنع أن يعتدل حالها عند المجتهد، فلا يكون شبهها بأحدهما أقوى من شبهها بالآخر، فيكون عند ذلك مخيرا في ردها إلى أيهما شاء. وقد حكي هذا القول عن عبيد الله بن الحسن العنبري، وهو الأقرب من مذهب أبي الهذيل رحمه الله. وذكر من يعرف مذهب الشافعي من شيوخنا أن ظاهر قوله في القولين، ولكل واحد منهما وجه يقتضي أنه كان يُجوِّز ذلك [2].

واحتج القائلون بالقول الأول بوجوه:

[الأول]: منها: أن المجتهد قد كُلِّف اعتبار الأشبه في رد الحادثة إلى الأصل، وتجويز اعتدالها في الشبه بأصلين ينافي هذا المعنى.

و**[الثاني]: منها**: أن تجويز ذلك يؤدي إلى التخيير في مسائل الاجتهاد، والإجماع

عنهم الزمان فلا يقع مثل هذه الواقعة.وقال: على فرض وقوعها عند المجتهد، فحكمها الوقف عن الحكم فيها.واضطربت النسبة للجمهور، فبعضهم يروي هذا القول عن الأكثر، وبعضهم يرويه عن القائلين إن الحق فيه واحد.ومعظم القائلين بهذا القول يقولون بالتوقف حتى يحصل على المرجح.

(١) في (أ): وعند شيخنا.وفي (ج): وعن شيخنا.

(٢) أطبقت كتب الأصول على نسبة هذا القول لأبي علي وأبي هاشم الجبائيين، ومنها المعتمد، وشرح اللمع، والتبصرة، واللمع، وإحكام الآمدي، وشرح تنقيح الفصول، والتمهيد، والمحصول، و الوصول إلى الأصول، ونهاية السؤل.وأكثر الأصوليين نقلوه عن القاضي أبي بكر الباقلاني، وقال الجبائيان والباقلاني بالتخيير، ونصره الغزالي في المستصفى، ولكن ابن برهان نقل عن الباقلاني التساقط عند تعارض النصوص.ونسب أبو الحسين هذا القول إلى عبيد الله بن الحسن العنبري؛ لأنه خيَّر بين غسل الرجلين ومسحهما.ونسبه للشافعي لأنه يقول بقولين في المسألة الواحدة.واختار هذا القول الآمدي وابن الحاجب.ونسبه أبو الخطاب لأبي بكر الرازي والجرجاني الحنفيين.وجوزه الرازي في المحصول إذا كان تعادل الأمارتين في فعلين متنافيين والحكم واحد، مثل الصلاة داخل الكعبة.

قد منع من ذلك، فالقول الذي يؤدي إليه يجب أن يُحكم بفساده.

و[الثالث]: منها: أنه لا خلاف في أن فروع الربا لا يجوز أن يعتدل شبهها بالأصل في جميع صفاته التي هي العلل، من كونه مكيلا ومأكولا ومقتاتا، حتى يكون المجتهد مخيراً في اعتبار ما يختار منها في رد الفرع به [(١)] إلى الأصل، وهذا يبين صحة ما نذهب إليه في المنع من التساوي في هذا الباب.

والذي يدل على صحة المذهب الثاني:

أنه لو امتنع حال الحادثة في شبهها بأصلين عند المجتهد، لكان ذلك لا يخلو من وجوه:

إما أن يكون ذلك لاستحالته وامتناعه في نفسه.

أو من حيث علم أنه لا يقع وإن كان يصح وقوعه.

أو من حيث ثبت أنه وإن وقع فإن الحكم لا يجوز أن يتبع ذلك، وإنما يتبع كونها أشبه بأحد الأصلين دون غيره، فيمتنع الحكم متى لم يحصل ذلك.

لا يجوز [(٢)] أن يكون امتناعه للوجه الأول؛ لأنّا قد علمنا صحته وانتفاء الاستحالة عنه. ألا ترى أن العقل يعرف من نفسه أنه قد يتساوى عنده حال طريقين في زوال الخوف عن سلوكهما وحصول السلامة فيهما من طريق غالب الظن، ويكون ظنه فيما يتعلق بإحداهما [(٣)] مساويا لما يتعلق بالأخرى، فلا [(٤)] يكون لأحد الظنين مزية على الآخر في القوة، (ولا يكون أحدهما بأن يُسلك الأَولى من

---

(١) سقط من (أ): به.

(٢) في جميع المخطوطات: ولا يجوز. ولعل الصواب ما أثبت، بدليل ما يأتي بعدُ من قوله: ولا يجوز أن يكون الوجه الثاني.

(٣) في (أ): بأحدهما.

(٤) في (أ): ولا.

الآخر في غالب الظن) [١]. وكذلك القول في كثير من مصالح الدنيا كتدبير الحروب وغيرها، وقد يستوي أيضا غالب الظن في جهات القبلة حتى لا يكون لبعضها مزية على بعض، فقد بان أن جواز ذلك معلوم متقرر في العقول لا سبيل إلى دفعه [٢].

ولا يجوز أن يكون للوجه [٣] الثاني؛ لأنه إذا كان وقوعه صحيحا في نفسه غير مستحيل فلا مانع من أن يقع ويحصل، فالقطع على أنه لا يقع من غير دليل يدل عليه [٤] ظاهر الفساد.

ولا يجوز أن يكون للوجه الثالث؛ لأن [٥] الحكم إذا كان من سبيله أن يتبع غالب الظن، فإن [٦] من سبيل الحادثة أن تكون مردودة إلى الأصل الذي يجمعهما [٧] شبه مخصوص، وكان حصوله في تعلقها بأحد الأصلين كحصوله في تعلقها بالآخر، لاستوائهما في الأمارة، والعلة التي لأجلها يحكم بردها إلى أحدهما موجودة في الآخر، وهذا يوجب تساويهما في وجوب رد الحادثة إليهما، فمثل [٨] ما يوجب ردها إلى أصل واحد إذا غلب على الظن شبهها به على وجه مخصوص يجب أن يحكم

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٢) هذا الجواب ليس في محل النزاع؛ لأن الأصوليين نقلوا الاتفاق على جواز تعادل الأمارتين في ظن المجتهد في الظاهر، ولكن محل النزاع هو تعادل الأمارتين في الواقع والحقيقة. وهذا التعادل لا يتصور أن يقول به من قال: إن المصيب واحد، وما أشعر به عنوان المسألة هنا ليس بسديد؛ لأنه نص على أن الاختلاف في التعادل عند المجتهد وهو محل اتفاق.

(٣) في (أ): الوجه. مصحفة.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): عليه.

(٥) في (ج): لأنه. مصحفة.

(٦) في (أ)، و(ب): بأن.

(٧) في (أ): يجمعها. مصحفة.

(٨) في (أ): الحادثة إليها. وفي (ج): فمثل.

بردها إلى الآخر. كما أن جهات القبلة إذا تساوت عند المجتهد لم يصح أن يحكم بأن التوجه إلى بعضها أولى من التوجه إلى سائرها، من حيث كان ما يقتضي التوجه إلى بعضها حاصلا في سائرها [١]. فقد بان بهذه الجملة صحة ما نذهب إليه من جواز تساوي حال الحادثة عند المجتهد في شبهها بأصلين، وأن لا مانع يمنع من ذلك، (وأن الواجب عند ذلك ردها إليهما جميعاً) [٢].

فإن قال قائل: إنما منَعَنَا من وقوع ذلك الدليل وهو الإجماع على المنع من مقتضاه [٣] الذي هو التخيير!

قيل له: لا دليل على المنع من ذلك، ونحن نبين أن الإجماع الذي ادعيتموه لا أصل له، وإذا دلت الدلالة على ذلك سقط السؤال.

فإن قال: لسنا نسلِّم أن ما أوجب رد الحادثة إلى أصل مخصوص قد حصل لها مع كل واحد من الأصلين اللذين ادعيتم شبهها بهما [٤]؛ لأن الذي أوجب ذلك كونها أشبه بأصل مخصوص دون سائر الأصول، وهذا المعنى لا يحصل إذا تشابه الأصلان.

قيل له: المراد بقولنا إنها يجب أن تكون بأصل مخصوص أشبه منها بسائرها، هو أن غالب الظن يجب أن يقتضي ردها إليه دون ما سواه، فإذا حصل غالب الظن في ردها إلى الأصلين جميعا دون ما سواهما على سواء، فقد حصل معنى الأشبه المعتبر بينها وبين كل واحد منهما، والاعتبار في هذا الباب بالمعنى دون العبارة.

---

(١) لمعرفة أقوال العلماء في القبلة وتحريها، ينظر فتح القدير ١/ ٢٧١، والمهذب ١/ ٧٤، والمغني ١/ ٤٤٠، والتفريع لابن الجلاب ١/ ٢٦١.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٣) في (ب): مقتضا. وفي (ج): مقتضى.

(٤) في (أ): عليها. مصحفة.

فإن قال: يلزمكم على ما ذكرتم أن يكون الواجب على المجتهد ردها إليهما جميعا، وأن يحكم فيها [(١)] بحكميهما، إذ ليس ردها إلى أحدهما أولى من ردها إلى الآخر!!

قيل له: نحن نحكم بردها إليهما، إلا أن ذلك قد يكون على وجه الجمع، وقد يكون على وجه التخيير، فإذا علمنا بطلان الرد على وجه الجمع، إما للتنافي الذي لا يجوز ورود التعبد به [(٢)]، وإما لقيام الدلالة على المنع منه في الشرع، وجب أن نردها إليهما على سبيل التخيير؛ لأن ما ذكرناه من الدلالة إذا كان قد أوجب ردها إليهما - وذلك لا يمكن إلا على أحد الوجهين - ففي بطلان أحدهما ثبوت الآخر.

فإن قال: ما ذكرتم من تشبيه ذلك بجهات القبلة لا يصح؛ لأن العلة في جواز تساوي حكمها عند المجتهد هي أن التعبد في استقبال القبلة يجوز سقوطه أصلا للعذر، فلما جاز سقوط ذلك جاز أيضا سقوط التعبد بتحري بعض جهاتها، وأن يكون المكلف مخيرا في التوجه إلى الجهة التي يختارها، وليس هكذا هذه الحوادث؛ لأن حكمها لا يجوز سقوطه أصلا.

قيل له: ما ذكرته من الفصل بين الموضعين من الوجه الذي ذكرته لا يمنع من الجمع بينهما من الوجه الذي ذهبنا إليه، وهو أن جهات القبلة لما كان قد حصل في كلها ما لو حصل في كل واحدة منها لأوجب التوجه إليها، ووجب [(٣)] أن تتساوى جميعها في وجوب التوجه إليها، فكذلك الحادثة إذا كان قد حصل لها مع كل واحد من الأصلين ما لو حصل مع أحدهما على الانفراد لأوجب أن يُحكم لها

---

(١) في (أ): فيهما.

(٢) وذلك مثال قيام الدلالة على أن شخصين صالحين للإمامة العظمى بما لا يرجح أحدهما على الآخر، فإنه لا يمكن الحكم بهما على سبيل الجمع، لقيام الدلالة على المنع من ذلك. وكذلك تزويج المرأة من أحد الكفوين المتقدمين لها.

(٣) في (ب)، و(ج): وجب. مصحفة.

بحكمه [١]، أوجب ذلك كونهما متساويين في ردها إليهما وإجراء حكمهما [٢] عليها.

على أنه إذا كان لا يمتنع ثبوت الحكم بعلتين ودليلين، فما المانع من أن يكون تساوي جهات القبلة في التوجه إليها للأمرين جميعا، إذ لا تنافي بينهما، وهذا يبين أن الوجه الذي ذكروه وهو جواز سقوط القبلة أصلا لا يقدح في الوجه الذي اعتبرناه.

فإن قال: لِمَ لا يجوز أن تكون الحادثة قد حصل لها مع كل واحد من الأصلين من الشبه ما لو حصل لها [٣] مع أحدهما على الانفراد وجب ردها إليه، ولا يجوز مع ذلك ردها إليهما، كما أن الجارية إذا كانت بين رجلين فقد حصل لكل واحد منهما في وطئها ما لو انفرد لجاز وطؤها لأجله، وإذا اجتمعا لم يجز لهما وطؤها؟!

قيل له: لم يحصل لكل واحد منهما في وطئها ما يوجب استباحة الوطء؛ لأن استباحته تتبع انفراد المِلك، وإذا كانت الجارية بينهما لم يحصل هذا الوجه، وليس هكذا حكم الحادثة مع الأصلين، إذ [٤] لم يثبت أن من شرط ردها إلى كل واحد منهما أن لا يحصل غالب الظن بوجوب ردها إلى الآخر، فإذن الوجه الموجب لردها إلى أحدهما قد حصل لها [٥] مع الآخر وهو [٦] غالب الظن وليس اقتضاء غالب الظن لما [٧] يقتضيه من ذلك مشروطا بالانفراد، كما أن اقتضاء ملك الجارية لاستباحة الوطء مشروط بالانفراد [٨].

---

(١) في (ب)، و(ج): بحكم. مصحفة.

(٢) في (ج): حكمها. مصحفة.

(٣) في (أ)، و(ب): له. مصحفة.

(٤) في (أ): إذا. مصحفة.

(٥) في (أ): له. مصحفة.

(٦) في (ج): وقد. مصحفة.

(٧) في (أ): بما. مصحفة.

(٨) ينظر ما يتعلق بالجارية المشتركة في الوطء والعدة: روضة الطالبين للنووي ٨/ ٤٣٠، والمهذب للشيرازي ٢/ ١٥٥، والمغني لابن قدامة المقدسي ٧/ ٥٠٩، والأصل لمحمد بن الحسن ٤/ ١٢٦.

فإن قال: لو جاز ورود التعبد بالتخيير، لكان المجتهد مخيَّرا في حمل الآية على حكمين إذا كانت تصلح لهما على الحقيقة، وإثبات التخيير في موجبها يقتضي زيادة في النص، وذلك يوجب النسخ [١].

قيل له: الجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أن الزيادة في حكم النص لا توجب النسخ عند شيخينا [٢] أبي علي وأبي هاشم رحمهما الله [٣]، وهذا يسقط السؤال.

والثاني: أن ذلك لا يوجب زيادة في حكمها؛ لأن الآية إذا كانت مفيدة لحكمين على هذا الوجه، فهي [٤] لم تحصل إلا موجِبة لحكم التخيير، فكيف [٥] يكون التخيير زيادة في حكمها؟!

فإن قال: يجب على قولكم إذا أدّى اجتهاد المجتهد إلى التخيير في حكم الحادثة أن يفتي العامي إذا استفتاه بالتخيير فيهما!

قيل له: كذلك نقول!

---

(١) الزيادة على النص نسخ عند أصحاب أبي حنيفة إذا كانت غير مستقلة عن المزيد عليه، كزيادة التغريب على الجلد، أو زيادة شرط كاشتراط الطهارة للطواف. وينظر تفصيل الكلام في المسألة: المستصفى ص ١٣٩، وجمع الجوامع مع البناني ٢/ ٩١، والبرهان ٢/ ١٣٠٩، والأحكام للآمدي ٢/ ٢٨٥، والتلويح على التوضيح ٢/ ٣٦، وإرشاد الفحول ص ١٩٤، والمعتمد ١/ ٤٣٧، والوصول إلى الأصول ٢/ ٣٢.

(٢) في (أ)، و(ج): شيخنا.

(٣) وقال أبو الحسين في المعتمد ١/ ٤٣٧: ذهب شيخانا أبو علي وأبو هاشم وأصحاب الشافعي إلى أنها ليست بنسخ على كل حال. وقال شيخانا أبو الحسن، وأبو عبد الله: إن كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخاً.

(٤) سقط من (ج): فهي.

(٥) في (ج): وكيف.

فإن قال: يلزمكم على هذا أن العامي إذا عرف من حال المجتهد الذي يريد أن يستفتيه أنه مخير [١] فيهما، أن يكون له اختيار أيهما شاء [٢] من غير أن يستفتيه؟

قيل له: قد أجاب شيخنا [٣] أبو عبد الله رحمه الله عن ذلك بجوابين:

أحدهما: أنه لا يمتنع أن يكون له الاختيار في ذلك.

والثاني: أنه لا يمتنع أن يكون له الاختيار فيهما إذا أفتاه المفتي بذلك، إذ لا يمتنع أن يكون صلاحه في العمل بهما [٤] على طريق التخيير متعلقا بأن يفتيه المفتي به.

فإن قال: فكان يجب إذا أدى اجتهاد الحاكم إلى التخيير في حكمين مختلفين أن يحكم بهما على سبيل التخيير؟!

قيل له: لا يجوز ذلك للحاكم كما يجوز للمفتي؛ لأن الحاكم إنما نُصب [٥] لفصل الخصومات، وهذا ينافي الفصل [٦].

ويدل على ذلك أيضا أنه إذا جاز التعبد بحكمين مختلفين على سبيل التخيير من طريق النص [٧]، فما المانع من التعبد بهما من طريق الاجتهاد؟ وإذا كان كل واحد

---

(١) في (ب)، و(ج): يخير.

(٢) سقط من (أ): شاء.

(٣) في (أ): الشيخ.

(٤) سقط من (أ): بهما.

(٥) في (أ): إذا نصب. مصحفة.

(٦) وذهب الرازي في المحصول ٢/ ٥٢٠: ((إن وقع التعادل للإنسان في عمل نفسه، كان حكمه فيه التخيير، وإن وقع للمفتي كان حكمه أن يخيِّر المستفتي في العمل بأيهما شاء. وإن وقع للحاكم، وجب عليه التعيين؛ لأن الحاكم نصب لقطع الخصومات)).

(٧) في (أ): مختلفين أن يحكم به على سبيل التخيير من طريق النص. وفي (ب)، و(ج): مختلفين من طريق النص.. ولعل عبارة (أن يحكم به) زيادة لا داعي لها، فالكلام مستقيم بدونها. والله أعلم.

منهما داخلا تحت التكليف من حيث كان الطريق فيهما واحدا، فكذلك المجتهَد فيه من الحكمين إذا تساوى طريق الاجتهاد فيهما.

فإن قال قائل: إنما جاز ذلك في النص؛ لأن لفظ التخيير يحصل فيه.

قيل له: لا فصل بين أن يثبت التخيير بلفظ [(١)] أو بدليل يدل عليه. على أن في المنصوص عليه ما يثبت التخيير فيه من طريق الدليل.

والجواب عن الوجه الأول: أنّا قد بيّنا أن الغرض بقولنا: إن المجتهد مُتعبَّد باعتبار الأشبه في رد الحادثة إلى الأصل وإجراء حكمه عليها: أنه يجب عليه أن يراعي حصول غالب الظن من طريق الأمارة، في أن سبيل الحادثة أن تكون مردودة إلى أصل مخصوص، فإذا حصل غالب الظن في وجوب ردها إلى أصلين، فقد حصل معنى الأشبه الذي نعتبره بين الحادثة وبين كل واحد منهما، والاعتبار في هذا الباب بالمعاني دون العبارات، فليس لأحد أن يقدح فيما قلناه، بأن يقول: الأشبه إنما يطلق إذا كان الأصل الذي يقال: إن الحادثة أشبه به لا يشاركه غيره في معناه. على أنه يمكن أن يقال: إنّا إنما نطلق لفظة الأشبه في الحادثة التي [(٢)] ليس لها إلا أصل واحد، وإن [(٣)] كان المقصود باللفظ يصح فيما له أصلان كما يصح فيما له أصل واحد.

والجواب عن الثاني: أن الإجماع الذي ادعوه في المنع من التخيير لا أصل له ولا سبيل إلى إثباته؛ لأن أكثر ما يمكن مخالفينا أن يدعوا في هذا الباب أن المتقدمين لم يذهبوا في مسائل الاجتهاد إلى القول بالتخيير، وهذا لو ثبت لما كان فيه دليل على موضع الخلاف؛ لأن ذلك إنما يدل على أن حال الحادثة لم يعتدل عندهم [(٤)] في

---

(١) في (ب)، و(ج): لفظة.

(٢) سقط من (أ): التي.

(٣) في (أ): فإن.

(٤) في (ج): عنهم. مصحفة.

شبهها بأصلين، فلم يلزمهم القول بالتخيير، وليس فيه ما يمنع من وقوع ذلك لبعض المجتهدين، وإنما كان يصح ذلك لو ثبت عنهم أنهم قالوا أو عُرِف من مذهبهم: أن الحكم بالتخيير لا يجوز من أحد من المجتهدين، وهذا مما لا سبيل إلى إثباته.

وأيضا فإن القول بالتخيير منقول عن الصحابة والتابعين وأعيان الفقهاء، فقد حكى شيخنا (١) أبو عبد الله عن الشيخ (٢) أبي الحسن الكرخي رحمه الله أنه كان يقول: إن من مذهب أبي حنيفة التخيير في زكاة الخيل بين أن يؤخذ من كل فرس دينار وبين أن يُقَوَّم بالذهب أو الفضة فيؤخذ ربع العشر من قيمتها، وأنه إنما ذهب إلى ذلك لما روي عن عمر أنه حكم بذلك (٣). والمشهور من مذهب الحسن

---

(١) في (أ): الشيخ.

(٢) سقط من (أ): الشيخ.

(٣) روى محمد بن الحسن في الأصل ٢/ ٦٤ عن أبي حنيفة أنه قال: ((إن الخيل السائمة إذا كانت إناثاً وذكوراً يطلب نسلها، ففي كل فرس دينار، وإن شئت قومتها دراهم، فجعلت في كل مائتي درهم خمسة دراهم)). وتابعه على ذلك زفر، وهو قول إبراهيم النخعي على ما في كتاب الآثار لمحمد بن الحسن ص ٥٥، واحتج أبو حنيفة بحديث أبي الزبير عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: "في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم، وليس في المرابطة شيء". ولما كتبه عمر لأبي عبيدة بن الجراح بأن يأخذ من الخيل السائمة عن كل فرس ديناراً أو عشرة دراهم. وينظر في ذلك فتح القدير ٢/ ١٨٣، وانظر اللباب في الجمع بين السنة والكتاب ١/ ٣٧١، فقد ذكر عن عمر أنه أخذ الزكاة عن الخيل من طريق يعلى بن أمية. وقال: إنه أخرج ابن عبد البر عن مالك عن الزهري: أن السائب بن يزيد أخبره ((لقد رأيت أبي يقوِّم الخيل ويدفع صدقتها إلى عمر بن الخطاب)). وينظر رأي النخعي وغيره مصنف عبد الرزاق ٤/ ٣٤، والأموال ص ٤٤٦، والمجموع ٥/ ٣٠٧، والآثار لأبي يوسف ص ٨٧.

البصري [١] القول بالتخيير بين [٢] المسح على القدمين على وجه الاستغراق لهما بالمسح وبين الغسل [٣]. وقد ذهب عبيد الله بن الحسن العنبري إلى القول

---

(١) الحسن بن يسار، أبو سعيد البصري. إمام أهل البصرة المجمع على جلالته في كل فن، وهو من سادات التابعين وفضلائهم، جمع العلم والزهد والورع والعبادة، كان فصيحاً أريباً، وكان عالماً فقيهاً، ثقة مأموناً ناسكاً، رأساً في العلم والعمل، لقي علياً وعائشة رضي الله عنهم، وسمع ابن عمر وأنساً وسمرة وأبا بكرة وعدداً كبيراً من الصحابة، ومن كبار التابعين. ولد بالمدينة وشب في كنف الإمام علي بن طالب عليه السلام، ثم سكن البصرة. استكتبه الربيع بن زياد الحارثي والي خراسان في عهد معاوية. لم يكن التحكيم بين علي ومعاوية من رأيه، لأن عليا صاحب الحق ويجب ألا يقبل التحكيم. كان عظيم الهيبة في القلوب، فكان يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم ولا يخاف في الحق لومة لائم. له مع الحجاج مواقف وقد سلم من أذاه. لما تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة كتب للحسن البصري: إني ابتليت بهذا الأمر فانظر لي أعوانا يعينونني عليه، فأجابه الحسن: أما أبناء الدنيا فلا تريدهم، وأما أبناء الآخرة فلا يريدونك، فاستعن بالله. توفي بالبصرة عن ٧٩ عاما. وروى عنه خلائق من التابعين وغيرهم، مناقبه كثيرة. وحيث أطلق الحسن في كتب الفقه والحديث والرجال والورع فهو المقصود. مات سنة ١١٠هـ.

انظر ترجمته في "تذكرة الحفاظ ١/ ٧١، حلية الأولياء ٢/ ١٣١، طبقات الحفاظ ص ٢٨، طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٨٧، طبقات القراء ١/ ٢٣٥، طبقات المفسرين ١/ ١٤٧، ميزان الاعتدال ١/ ٥٢٧، تهذيب الأسماء ١/ ١٦١، وفيات الأعيان ١/ ٣٥٤، مشاهير علماء الأمصار ص ٨٨، المعارف ص ٤٤، الخلاصة ص ٧٧، شذرات الذهب ١/ ١٣٦"، سير أعلام النبلاء "٤/ ٥٦٣"، الأعلام "٢/ ٢٢٦"، شذرات الذهب "١/ ١٣٦"، تهذيب التهذيب "٢/ ٢٣٦".

(٢) سقط من (ج): بين.

(٣) أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه ١/ ١٨ قال: حدثنا ابن عُلية عن يونس عن الحسن أنه كان يقول: إنما هو المسح على القدمين، وكان يقول: يمسح ظاهرهما وباطنهما. وأخرج أيضاً ابن أبي شيبة: المسح على القدمين، عن عكرمة وأنس والشعبي، ونسبه ابن قدامة في المغني ١/ ١٣٣ لابن عباس والشعبي وأنس بن مالك. وقال: لم يقل به من الفقهاء سوى ابن جرير الطبري لما أخرجه سعيد بن منصور عن ابن عباس ((أنه صلى الله عليه وآله وسلم أخذ ملء كف من ماء فرش على قدميه وهو منتعل)). ولقول أويس بن أبي أويس الثقفي أنه "رأى النبي عليه السلام لما أتى قبيلة كظامة بالطائف توضأ ومسح على قدميه".

بالتخيير [1]، وهو أحد فقهاء البصرة الذين ذكرهم الطحاوي [2] في كتاب الاختلاف، واعتد بقوله كما اعتد بقول سائر من ذكره من الفقهاء. فقد وضح بما بيّناه أن من ادّعا الإجماع في المنع من ذلك فقد بعُدَ عن طريقة العلم.

والجواب عن الثالث: أنّا لم نقل أن تساوي حال حادثة في باب الشبه بأصلين أو بأصل واحد في أوصاف مختلفة واجب، فيلزمنا [3] ما ذكروه من مسألة الربا، (وإنما قلنا: إن ذلك جائز وقوعه، فإذا دل الدليل على [4] المنع من التخيير في مسألة الربا) [5] وفي غيرها علمنا أن ذلك الباب مما لا يعتدل اجتهاد المجتهد فيه، وهذا بَيِّن.

* *

(١) نسبه له أيضاً ابو الحسين البصري في المعتمد ٢/ ٨٥٦.

(٢) هو أحمد بن محمد بن سلامة، أبو جعفر الطحاوي الأزدي المصري، الإمام العلامة الحافظ، الفقيه الحنفي، ابن أخت المزني، وهن صاحب التصانيف البديعة، وكان ثقة ثبتاً، انتهت إليه رياسة أصحاب أبي حنيفة. ومصنفاته كثيرة، منها: "أحكام القرآن"، و"معاني الآثار"، و"بيان مشكل الآثار":، و"المختصر في الفقه"، و"اختلاف الفقهاء"، و"العقيدة"، وحكم أراضي مكة". توفي بمصر سنة ٣٢١هـ عن ٨٢ عاما. انظر ترجمته في "طبقات القراء ١/ ١١٦، تذكرة الحفاظ ٣/ ٨٠٨، طبقات المفسرين ١/ ٧٣، طبقات الفقهاء ص ١٤٢، الفوائد البهية ص ٣١، وفيات الأعيان ١/ ٥٣، طبقات الحفاظ ص ٣٣٧، تاج التراجم ص ٨، أخبار أبي حنيفة وأصحابه ص ١٦٢، حسن المحاضرة ١/ ٣٥٠، الفهرست ص ٢٩٢".

(٣) في (ج): ولزمنا.

(٤) في (أ): دل الدليل الإجماع على. وفي (ب): دل لدليل. ولعل كلمة (الإجماع) زيادة سهو، سيما وأن المؤلف قد أبطل في الجواب الثاني – السابق – دعوى الإجماع في المنع من التخيير.

(٥) سقط من (ج): ما بين القوسين. سهواً.

مسألة
[تقليد العامي في الأحكام]

ذهب جعفر بن حرب وجعفر بن بشر ومن تابعهما من أصحابنا البغداديين إلى أن العامي لا يجوز له تقليد العالم في أحكام الحوادث، وإنما يلزمه الرجوع إليه ليُعَرِّفه طريقة النظر فيها وينبهه على أصولها، فيعمل بما يوجبه نظره فيها [(١)].

---

(١) لتحرير محل النزاع نقول: نقل جمع من الأصوليين الاتفاق على عدم جواز التقليد في أصول العبادات، وما يعلم من الدين بالضرورة، كالصلوات الخمس، ووجوب الحج، والزكاة، وحرمة الزنا، والكذب، منهم أبو الخطاب في التمهيد ٤/ ٣٩٦، وأبو الحسين في المعتمد ٢/ ٩٤١، والشيرازي في اللمع ص ٧١، وشرح اللمع ٢/ ١٠٠٩، وعلى هذا يكون محل النزاع فيما دون ذلك من الفروع الشرعية.
ونسب هذا القول الغزالي في المستصفى ص ٥١٩ للإمامية. وينسبه بعض الأصوليين لمعتزلة بغداد وبعضهم للقدرية، والجعفران هما من كبار معتزلة بغداد فالنسبة واحدة. ويقرب من هذا القول ما يذهب له ابن حزم الظاهري حيث ينكر التقليد جملة وتفصيلا. قال في إحكام الأحكام ٦/ ١٥٠: ((التقليد كله حرام في جميع الشرائع، أولها عن آخرها من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان وجميع العبادات والأحكام)). وقال: ((حرَّم الله التقليد جملةً ولم يخص الله تعالى بذلك عامياً من عالم، فالتقليد حرام على العبد المجلوب من بلده، والعامي والعذراء المخدرة والراعي في شعف الجبال)). وقال في ٦/ ١٥٥ من كتابه: ((ومن أفتى آخر بفتيا صحيحة إلا أنه لم يأته عليها بدليل فإنه إن عمل بها مقلداً فهو آثم في تقليده، مأجور بعمله بها إن أراد بها الله تعالى)). وتابع ابن حزم من المتأخرين محمد بن علي الشوكاني فنقل عن الأئمة الأربعة أنهم نهوا عن التقليد، ونقل عن ابن حزم ادعاء الإجماع على النهي عن التقليد، ثم تعجب من فعل الأصوليين حيث لم ينقلوا هذا القول إلا عن بعض المعتزلة. وأنكر أن يكون أي تقليد في القرون الأولى أو سمعوا به، بل كان المقصر منهم يسأل العالم فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة.
وقد ألف الشوكاني علاوة على ما ذكره في إرشاد الفحول ص ٢٦٧ رسالة خاصة مطبوعة في النهي عن التقليد سماها ((القول المفيد في حكم التقليد)). ونقل الشوكاني عن القرافي أنه قال: إنه مذهب مالك وجمهور العلماء، وهذا النقل لا أظنه صحيحاً؛ لأن القرافي قال في شرح تنقيح الفصول ص

٤٤٣: الذي تنزل به الواقعة وبلغ رتبة الاجتهاد، فإن لم يكن قد اجتهد فأكثر أهل السنة على أنه لا يجوز له التقليد، وهو مذهب مالك رحمه الله. وقال أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وسفيان الثوري: يجوز مطلقاً. وفي ص ٤٣٠: نقل عن ابن القصار المالكي أن مالكاً قال: ((يجب على العوام تقليد المجتهد في الأحكام)).

وقد أورد الشوكاني طائفة من النصوص الدالة على وجوب اتباع الكتاب والسنة وتحريم التقليد، ومنها: قوله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ ﴾، كما استطرد ابن حزم في الاستدلال لتحريم التقليد بما لا مزيد عليه في الجزء السادس من كتابه إحكام الأحكام.

والشوكاني يثبت درجة بين الاجتهاد والتقليد، وهي (الاتباع)، أي: أخذ القول بدليله. وفي هذا شبه لمذهب ابن حزم وإمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٣٥٨ ذهب إلى أنه لا يخلو أحد من التقليد حتى من قبل قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأن قوله لا يكون حجة لذاته، فلا بد أن يعرف المرسل وهو الله وصفاته، ثم يعرف صدق المرسَل بمعجزته. والغزالي تابعه على ذلك فيرى أن اتباع النص فيه نوع من التقليد في مرحلة من مراحله، كصحة الطريق ودلالته وغير ذلك. وقد روي عن الشافعي أنه يقلد أحمد بن حنبل في تصحيح بعض الأخبار. وأما القاضي الباقلاني فيقول: ((عندي لا تقليد ولا مقلد، وكل من قبل قولاً كالعامي يقبل قول المفتي وجب عليه قبوله وكان قوله حجة)) على ما في البرهان ٢/ ١٣٥٨، وكتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص ١٠٨ حيث قال: ((قال القاضي رحمه الله: والذي نختاره منع التقليد. وإذا قيل لنا: فهل في الشرع تقليد مباح، أبيناه، وإن ألزمونا العامي المستفتي لم نجعله مقلداً)).

والمسألة بين إفراط وتفريط، والحق في الاعتدال، فالعوام ليسوا على مرتبة واحدة، فبعضهم يحتمل عقله الدليل، فلا بأس من ذكره له إذا كان في المسالة نص، وبعضهم لا يحتمل عقله النص ولا يدركه، فلا فائدة من ذكره له، وبخاصة إذا كان يرتبط بنصوص أخرى.

وعذر ابن حزم والشوكاني واتباعهم فيما ذهبوا إليه: أنهم ابتلوا في زمانهم بجماعة قالوا: يسد باب الاجتهاد، وأوجبوا التقليد حتى على العلماء، فصار عند ابن حزم والشوكاني رد فعل أبعدهم عن الاعتدال، والله أعلم. وينظر ما يتعلق بهذه المسألة نهاية السؤل مع البدخشي ـ ٣/ ٢١٤، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٣، واللمع ص ٧٠، وشرح اللمع ٢/ ١٠٠٩، والأحكام للآمدي ٤/ ٢٨٨، وجمع الجوامع مع لابناني ٢/ ٣٩٣، ومنتهى ابن الحاجب ص ٢٢٠، وإحكام الفصول للباجي ص ٧٢٩، والمحصول ٢/ ٣/ ١٠١، والإبهاج ٣/ ٢٧٢، والمستصفى ص ٥١٩، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٥٣٩،

وعند شيوخنا المتكلمين وجمهور الفقهاء أن فرض العامي في أحكام الحوادث هو الرجوع إلى العلماء والعمل بما يفتونه به، وأنهم لم يُكلَّفوا النظر والاستدلال في معرفتها [(١)].

وإن كان في المتكلمين [(٢)] من يفصل بين ما الحق فيه واحد من هذه الأحكام، وبين ما طريقه الاجتهاد الذي لا يتعين الحق فيه، فيقول فيما الحق فيه واحد: إن العامي لا يجوز له تقليد العالم فيه، كما لا يجوز تقليده في سائر الأصول.

وقد أومأ شيخنا [(٣)] أبو علي [(٤)] رحمه الله إلى هذا [(٥)] في كتاب الاجتهاد [(٦)].

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه:

[الأول]: منها: أن العمل من حقه أن يتبع العلم؛ لأن العمل [(٧)] الواقع لا عن

وروضة الناظر ص ٣٨٣، النبذ في أصول الفقه ص ٧٤، والمسودة ص ٥٥٤، وإرشاد الفحول ص ٢٦٧، والمعتمد ٢/ ٩٣٤، والميزان للسمرقني ص ٦٧٦، والتمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٣٩٦.

(١) نقل هذا القول عن الجمهور عامة الأصوليين إلا ما كان من الجعفرين وبعض الإمامية وابن حزم والشوكاني، بل نقل بعضهم انعقاد الإجماع عليه قبل ظهور قول الجعفرين.

(٢) في (ب): العالمين. وفي (ج): العلمين.

(٣) في (أ): الشيخ.

(٤) هذا القول نقله جمع من العلماء عن الجبائي قال أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ٢/ ١٠١٠: ((كان أبو علي الجبائي يقول: إذا كان ذلك مما يسوغ فيه الاجتهاد جاز، وإن كان مما لا يسوغ فيه الاجتهاد فلا يجوز، كمسائل الإجماع وما أشبهها)). ونقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد ٢/ ٩٣٤ نقلاً عن قاضي القضاة في الشرح. ونقله عنه الآمدي في الإحكام ٤/ ٢٢٨، والشيرازي في اللمع ص ٧١، ومنتهى ابن الحاجب ص ٢٢٠، والرازي في المحصول ٢/ ٣/ ١٠١.

(٥) نقل الغزالي في المستصفى ص ٥١٦ عن الحشوية والتعليمية أن طريق معرفة الحق التقليد، وأن ذلك هو الواجب، وأن النظر والبحث حرام.

(٦) في (ب)، و(ج): أبو علي في كتاب الاجتهاد إلى هذا.

(٧) في (ب)، و(ج): العلم. مصحفة.

العلم يكون قبيحا، من حيث لا يُؤمَن كونه خطأ، وطريق التقليد ينافي طريق العلم، فثبت أن التقليد في شيء من الأحكام والعبادات لا يجوز.

و[الثاني]: **منها**: أن العامي يتمكن من معرفة هذه الأحكام كالعالم، وإن كان الوصول إليها أقرب على العالم وأسهل، من حيث كان عارفا بأصولها، إلا أن ما يجري هذا المجرى لا يقدح في التكليف ولا يمنع منه، كما أن اختلاف حال المكلفين في الفطنة والبلادة وسرعة الفهم وخلافها لا يؤثر في عموم التكليف، وإذا كان سبيله سبيل العالم في التمكن من معرفتها لم يجز له أن يقلد فيها، كما لا يجوز أن يقلد في الأصول من حيث كان متمكنا من معرفتها.

قالوا: ولا يقدح فيما نذهب إليه قول من يقول: إن تكليف العامي ذلك يؤدي إلى قطعه عن المعاش وما يتصل به؛ لأن ذلك لا يقطعه عما لا بد منه من المعاش جملة، وإن أدى إلى اختلال بعضه، ولو أدى أيضا إلى قطع المعاش لما منع ذلك من التكليف [1].

و[الثالث]: **منها**: أنه إذا قلد العالم فيها وعمل بقوله كان إقدامه عليه قبيحا، من حيث يجوز الخطأ على العالم، والفعل الذي لا يؤمن كونه قبيحا بمنزلة الخبر الذي لا يؤمن [2] كونه كذبا في القبح [3].

واحتج من ذهب إلى الفرق بين ما الحق فيه واحد، وبين ما طريقه الاجتهاد ولا يتعين الحق فيه [4] بوجهين:

---

(١) لم يستدل لهؤلاء بأي دليل من الشرع، فكل أدلتهم عقلية، ومن أراد الإطلاع على الأدلة الشرعية لهذا القول فلينظر إحكام الأحكام لابن حزم الجزء السادس، وإرشاد الفحول للشوكاني وغيرها من رسائلهم كالنبذ والقول المفيد.

(٢) في (أ): لا يأمن. في الموضعين.

(٣) هذا الدليل بناه الجعفران على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وهي من قواعد المعتبرة لدينا.

(٤) وهو قول أبي علي الجبائي.

أحدهما: أن الحكم إذا كان مجتهَدا فيه صار الاجتهاد طريقا لكونه حقا، فإذا قلَّد العامي المجتهد فيما أدى اجتهاده إليه، فقد تَمسَّك بما له طريق يميز به بينه وبين ما ليس بحق، وليس هكذا ما الحق فيه واحد؛ لأنه لا طريق له إلى العلم بما لأجله كان الحق فيه حقا والباطل باطلا، ولا يمكنه أن يميز أحدهما من الآخر، فمتى قلّد في ذلك لم يأمن أن يكن مُقدِماً على باطل [1].

والثاني: أنه لا بد مع القول بأن للعامي أن يقلد العالم في هذه الأحكام من أن يقال: إنه مخير في [2] القبول من كل واحد من العالِمين، إذا تساوت حالهما عنده فيما يقتضي تقليدهما. فإذا كان الحق واحداً فيما يقلد فيه وجب أن يكون قول أحدهما هو الحق إذا اختلفا، وأن يكون قول الآخر باطلا، وهذا يؤدي إلى أن يكون العامي مخيرا في العمل بالحق والباطل، وهذا ظاهر الفساد.

والذي يدل على صحة المذهب الثاني حصول الإجماع عليه، إذ لا خلاف بين من تقدم في أن الواجب على العامي في أحكام الحوادث استفتاء العلماء فيها والعمل بما يفتونه به [3].

وهذا الإجماع معلوم قولا وعملا وإقرارا، إذ لا شبهة في أن الصحابة والتابعين كانوا يسلكون هذه الطريقة، وهو إن لم يزد في الظهور على إجماعهم على القياس والاجتهاد والعمل بخبر الواحد لم ينقص عنه.

---

(١) بنى أبو علي الجبائي هذا الدليل على تقسيم الأحكام إلى قسمين: ما الحق فيه واحد وهو المستند لنص واضح أو إجماع، وهذا لا يجوز فيه التقليد. وإلى ما كان سبيله الاجتهاد، وهذا كل مجتهد فيه مصيب، فلو قلَّد أي المفتين عمل بالصواب.

(٢) في (ب)، و(ج): من.

(٣) سقط من (أ): به.

فإن قال: كيف يمكن ادعاء الإجماع في ذلك مع مخالفة شيوخ المتكلمين من البغداديين فيه، وإنكارهم هذا الإجماع؟!

قيل له [1]: إنهم لم ينكروا الإجماع الذي ذكرناه وإنما تأولوه، فادعوا أنهم أجمعوا على أن الواجب على العامي الرجوع إلى العلماء؛ ليبيّنوا له طريقة النظر في حكم الحادثة لا لتقليدهم فيه، فلم ينكروا أن فرضه الرجوع إليهم عند الحادثة [2]. فإذا بيّنا فساد هذا التأويل صح ما ذكرناه من الإجماع [3].

فإن قال: بماذا علمتم فساد هذا التأويل [4]؟

قيل له: علمنا ذلك بظهور الحال من طريق الأخبار المتواترة في أن العوام كانوا يرجعون إلى علماء الصحابة والتابعين في أحكام الحوادث على طريق الاستفتاء دون التعليم، وأنهم كانوا يسلكون معهم مسلك الفتوى دون التعليم، وأن طبقة العوام كانت متميزة عن طبقة المتعلمين، ولا يمكن أحدا أن يروي عن أحد من علماء الصحابة والتابعين أنه كان يجيب العامي إذا استفتاه في حكم الحادثة: بأن الواجب عليك أن تتعلم أصول هذه الحادثة وطريقة النظر في حكمها.

وهذا من الأمور الظاهرة التي لا مساغ لِللبس [5] فيها، ولا فصل بين من يدعي ذلك وبين من يدعي أن حكامهم [6] كانوا لا يحكمون على من يتوجه الحكم عليه

---

(١) سقط من (أ): له.وفي (ب)، و(ج): لهم.ولعل الصواب ما أثبته.جوابا لقوله: فإن قال.

(٢) كان الأولى بالمصنف أن يرد بأن مخالفة شيوخ المعتزلة البغداديين كانت بعد انعقاد الإجماع في عصر الصحابة والتابعين، وقد صرَّح أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٩٣٤ بذلك واعتمد عليه.

(٣) في (ج): هذا التأويل سقط.

(٤) في (ج): فإن قال قائل: كيف علمتم حدوث الإجماع؟

(٥) في (أ): للبس.وفي (ب)، و(ج): للمراد.

(٦) في (ج): أحكامهم.

إلا بعد أن يبينوا له طريقة الاجتهاد فيه، حتى يمكنه أن يعرف صحة ذلك الحكم على التفصيل.

فإن قال: إذا جوّزتم للعامي [1] تقليد العالم في هذه الأحكام، فهل توجبون عليه أن يجتهد في تَعَرُّف حال من يقلده ويستفتيه؟!

قيل له: لا بد من أن يلزمه ضرب من الاجتهاد في ذلك، إذ لا خلاف في أنه ليس له أن يستفتي كل أحد، وإنما يجوز [2] أن يستفتي العالم، وأنه لا يجوز أن يرجع في ذلك إلى قوله إنه عالم، وإنما يرجع إلى حصول العلم له بأنه من العلماء وممن له أن يفتي في هذه الحوادث على [3] الجملة [4].

فإن قال: كيف يجوز أن يعلم كون العالم عالما وهو غير عالم؟

قيل له: كما يعلم كون الخياط خياطا والصانع صانعا، وسائر أهل الصناعات وإن لم يكن من أهلها.

فإن قال: بأي طريق يعلم ذلك؟

قيل له: إما بتواتر الأخبار، وإما بما يتعلق بالمشاهدة والممارسة؛ لأنه إذا علم من حال زيد أنه منتصب في بلد من البلدان للفتيا والتعليم، وعلم رجوع الناس على اختلافهم إليه في هذا الباب، وأنه من جملة من يُذكر بالعلم ويُعد من أهله مشاهدة

---

(١) في (أ): أن للعامي.

(٢) في (ب)، و(ج): يجوز في ذلك أن.

(٣) في (ج): عن. مصحفة.

(٤) نقل جمهور الأصوليين الاتفاق على أن العامي لا يجوز له أن يستفتي إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد والورع، ومنهم الرازي في المحصول ٢/ ٣/ ١١٢، والإسنوي في نهاية السول ٣/ ٢١٧، وإمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من كتاب تلخيص التقريب ص ١٢٨. وقد نقل عن بعض المعتزلة أنه لا يجب على المستفتي شيء من الاجتهاد. ونقل أبو الحسين في المعتمد هذا القول عن قوم. ونقل الاتفاق الآمدي في الإحكام ٤/ ٢٣٢، وابن الحاجب في المنتهى من ص ٢٢٠.

وممارسة، حصل له العلم بكونه عالما على الجملة، كما يحصل العلم بسائر أهل الصناعات على هذه الطريقة [١].

فإن قال: هل يلزمه اجتهاد في هذا الباب سوى ما أشرتم إليه؟

قيل له: يلزمه غير ذلك؛ لأن من يستفتيه لا بد مع كونه عالما من أن يكون من أهل الأمانة والورع والعفاف، وقد دل الدليل على أن حصول هذه الخصلة في المفتي شرط في جواز استفتائه، كما أن العلم شرط فيه [٢]، (ولا خلاف بين العلماء في أن المفتي يجب أن يكون من أهل العدالة) [٣]. وإذا ثبت هذا فلا بد من أن يعلم كونه على

(١) ذكر المصنف طريقين يَعرف بهما المستفتي أن المفتي من أهل الاجتهاد. فأما الطريق الأول وهو تواتر الأخبار، نقله الغزالي في المنخول عن الاستاذ واستبعده. وأما الثاني فعليه معظم الأصوليين. وهناك طرق أخرى، أحدها: إخبار العدل عن نفسه أنه مجتهد رجَّحها ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٦٤، وكذلك في الوجيز على ما نقله الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٢٧١، ورجحه إمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٣٤٢، ونسبه لابن فورك.

وثانيها: تحدث بإخبار عدول، كما ذكر الباجي في إحكام الفصول ص ٧٢٩، أو عَدلٌ واحد كما ذكر ابن قدامة في الروضة ص ٣٨٤، والشيرازي في شرح اللمع ١/ ١٠٣٧، واختار الغزالي في المنخول ص ٤٧٨ بقول عدلين، ويسمع منه قوله إني مفتي.

وثالثها: أن يتلقف المستفتي مسائل في كل فن مما يحتاج المفتي لمعرفته فيمتحنه، فإن أصاب في الكل قلده. ونقل هذا إمام الحرمين في البرهان، والغزالي في المنخول ص ٤٧٨، والشوكاني ص ٢٧١، واستنكروه. وينظر في ذلك أيضاً: شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٢، واللمع ص ٧٢، والمحصول ٢/ ٣/ ١١١، ونهاية السؤل ٣/ ٢١٧، وجمع الجوامع ٢/ ٣٩٧، والمستصفى ص ٥١٩.

(٢) ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز للمستفتي أن يستفتي إلا من غلب على ظنه ورعه، سواء كان حراً أم عبدا، أم امرأة أم رجلاً، كما ذهب الجمهور لعدم قبول فتوى الفاسق، وليس للمستفتي أن يستفتيه. وخالف في ذلك ابن القيم في أعلام الموقعين ٤/ ٢٢٠ حيث قال: ((وكذلك الفاسق إلا أن يكون معلناً بفسقه داعياً إلى بدعته)). وذكر أهل العلم أن في استفتاء مجهول الحال وجهين، والصحيح عدم استفتائه. وفي (ب)، و(ج): شرط فيه.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

هذه الصفة بما يمكن أن يعلم به مثله، من تظاهر الأخبار به أو الاختبار والممارسة [١].
ولا يمكن أن يدعي أن ذلك لا طريق إلى معرفته، كما لا يمكن أن يدعي أن من [٢] يريد أن يودع عند الغير وديعةً لا طريق له إلى معرفة من يصلح لذلك.

فإن قال: فما قولكم إذا اشترك جماعة في العلم والأمانة، وجَوَّز أن يكون فيهم من هو أشد تقدما فيهما من غيره، هل يلزمه أن يجتهد في معرفة حال المتقدم، وأن يقلده دون غيره؟!

قيل له: قد اختلف في ذلك:

فمن الناس من ذهب إلى أنهم إذا اشتركوا في العلم والأمانة كان العامي مخيراً [٣] في أن يستفتي من شاء منهم، ولا يلزمه أن يخص من له تَقَدُّم على غيره في العلم والأمانة [٤]، بأن يرجع إليه ويستفتيه دون غيره.

---

(١) ذكر المصنف ثلاث طرق لمعرفة عدالة المفتي وورعه، أبعدها الاختبار. والعلماء متفقون أن معرفة ورع المفتي أسهل من معرفة علمه؛ لأن العدالة هي الأصل بخلاف العلم، فإن الأصل خلافه. ويمكن معرفة العدالة أيضا باستفاضة كلام الناس بذلك، وأخذ الناس عنه. وبعضهم يكتفي بإخبار العدل الواحد عنه أنه عدل، وبعضهم يشترط إخبار عدلين.

(٢) سقط من (ج): من.

(٣) إذا لم يكن في البلدة التي فيها المستفتي إلا عالم واحد توفرت فيه شروط الفتيا يقلده ولا يكلف الانتقال إلى بلدة أخرى اتفاقاً فيما أعلم. وإذا تعدد المفتون فهل يجوز للمستفتي استفتاء المفضول مع وجود الأفضل؟ فبعضهم أجاز له أن يستفتي أيهما شاء. وبهذا قال الباقلاني على ما في الإحكام للآمدي ٣/ ٢٥٥، وإمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٣٤٢، وفي كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص ١٣٠، واختاره ابن الحاجب والآمدي وابن قدامة ونقله عن أحمد، ونقله الشيرازي في اللمع ص ٧٢ عن الشافعية واختاره. وذهب قوم إلى أنه لا بد أن يجتهد في الأفضل فيستفتيه، ونسب هذا القول الشيرازي في اللمع إلى أبي العباس بن سريج والقفال، ونقله ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٤٢ عن أحمد، ونسبه ابن قدامة في الروضة ص ٣٨٥ للخرقي الحنبلي. كما اختلفوا في المعتد به في الأفضلية العلم أم الورع، وعامتهم يعتد بالعلم لأنه به يتوصل للفتوى، وينظر في ذلك شرح الكوكب ٤/ ٥٧٣.

(٤) في (أ): والأنة. مصحفة.

ومنهم من يفصل بين العلم والأمانة في ذلك، ويقول: لا يلزمه أن يعتبر حال من هو أعلم في هذا الباب بعد أن يكون عالماً مشتملاً بشرائط الاجتهاد، ويلزمه أن يعتبر حال من هو أشد تقدماً في الأمانة والورع.

ومنهم من يذهب إلى أنه يلزمه أن يراعي الأمرين جميعا، فيستفتي من له مزية على غيره في العلم والأمانة، وهذا هو الصحيح عندنا؛ لأن كل تكليف ينبني على الاجتهاد وغالب الظن، فلا يراعا في ذلك أمر [١] سواهما، فما [٢] كان غالب الظن فيه أقوى وتأثيره فيه أشد فهو أولى، فإذا كان العامي إنما يسوغ له أن يعمل بقول المجتهد الذي يؤدي اجتهاده إلى غالب الظن بما يحكم به، وكلِّف أيضا ضربا من الاجتهاد في صفته [٣]، فمن غلب على الظن أن اجتهاده أقوى من حيث كان أجمع لآلته فهو بالاتباع أولى.

فإن قال: إذا تساوت عنده أحوال جماعة في ذلك كيف يعمل؟

قيل له: يكون مخيرا في استفتاء من شاء منهم، بعد أن يعدل عن طريقة الهوى فيه، ولا يمكن سوى هذا مع تساوي الأحوال [٤].

فإن قال: إذا تساوى القولان عند المجتهد بأيهما يفتي العامي؟

قيل له: يجوز أن يفتيه بأيهما شاء، ويجوز أن يفتيه بهما جميعا على طريق التخيير [٥]،

---

(١) في (ج): أمرا.

(٢) في (ب)، و(ج): كما. مصحفة.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): وكلِّف أيضا ضربا من الاجتهاد في صفته.

(٤) نسب هذا القول ابن النجار في شرح الكوكب ٤/ ٥٧٣ إلى الحنابلة، ولم ينقل غير هذا القول.

(٥) جواب هذا السؤال نسبه أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٩٣٤ لقاضي القضاة في الشرح.

فيكون حكمهما عنده حكم الكفارات الثلاث [١].

فإن قال: أيهما يتعين عليه؟

قيل له: يتعين عليه أحدهما بالدخول فيه، ومن الناس من قال: يتعين أحدهما بالاختيار وتوطين النفس عليه، ويجري ذلك مجرى النذر الذي يتعين به وجوب الفعل إذا حصل القول المطابق لاختياره، والأول هو الأصح عندنا [٢].

فإن قال: إذا أفتاه بما يؤدي اجتهاده إليه، هل يجوز أن يفتيه على الإطلاق؟

قيل له: لا يجوز ذلك، وإنما يجوز أن يفتيه مشروطا، وهو أن يقول: هذا الفعل واجب عليك أو محرم أو مباح إن [٣] اخترت أن تعمل باجتهادي، أو يعلم من حاله أنه يورد الفتيا على هذا الوجه وإن لم ينطق به؛ لأن العدول عن هذه الطريقة يؤدي (إلى أن يكون خبره جاريا [٤] مجرى الكذب، أو يوهم [٥] الخطأ [٦].

---

(١) لم أجد من فرض القولين من مجتهد واحد إلا المصنف هنا، وأبو الحسين في المعتمد ٢/ ٩٣٤. ونسبه في المعتمد لقاضي القضاة في الشرح. والفرق بين القولين: أن المراد بالأول أن المفتي يختار أحد القولين ويفتي به المستفتي. والمراد بالثاني: أن يذكر المفتي القولين للمستفتي ويقول له: اعمل بأيهما شئت، مثل تخيير المكلف بين خصال الكفارة.

(٢) اختار المصنف هنا أن الأصح يتعين أحد القولين بالدخول فيه. واختار أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٩٤٠ أنه يتعين باختياره له. وقال ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٢٢: إذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم، فليس له الرجوع عنه إلى غيره اتفاقا. وقال الآمدي في إحكام الأحكام ٤/ ٢٣٨: وحكى زكريا الأنصاري في غاية الوصول أقوالاً منها: يلزمه العمل بمجرد الإفتاء. وثانيها: يلزمه العمل بالشروع في العمل. وثالثها: يلزمه العمل به إن التزمه. ورابعها: يلزمه العمل إن وقع في نفسه صحته، واختار أنه يجوز له الرجوع ما لم يعمل به.

(٣) في (أ): وإن.

(٤) في (ج): جار.

(٥) في (أ): توهم.

(٦) فصَّل أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٩٣٣ بين الحكم الثابت بالإجماع، فلا يُخيَّر المستفتي في قبوله، وإن كان مختلفاً فيه على المفتي أن يخيِّره في قبوله أو قبول قول غيره باللفظ إذا لم يكن معلوماً من حاله ذلك.

فإن قال: فهل يجوز أن يفتيه بقول بعض من تقدم دون ما يؤدي)[١] اجتهاده إليه؟

قيل له: لا يجوز ذلك؛ لأن الواجب على العامي أن يرجع إليه ليعمل بما يؤدي[٢] اجتهاده إليه، ولو جاز ذلك لجاز إذا استفتاه أن يقتصر في جوابه على أن يحكي له الأقاويل، ولو جاز هذا وجاز للعامي أن يكتفي به[٣] لجاز له أن يعمل بما[٤] يقرأه في الكتب، وهذا يبطل حكم الاستفتاء[٥].

---

(١) سقط من (ب): ما بين القوسين.سهواً.

(٢) في (ب)، و(ج): أدى.

(٣) في (ب): أن يستفتيه به.وفي (ج): أن يستفتي به.

(٤) في (أ): به بها.

(٥) ذكر أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٩٣٢، وأبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٣٩٤: أنه إذا سئل أن يحكى قول غيره، جاز له حكايته.
وأما إذا سئل عما عنده، فذكر العلماء في ذلك أقوالاً، منها:
الأول: قال به أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٩٣٢، ونقله الشوكاني في الإرشاد ص ٢٦٩ عن الصيرفي: أنه لا يجوز للمفتي أن يفتي بالحكاية عن غيره، بل عليه أن يفتي باجتهاده.وبه قال أبو الخطاب في التمهيد ٤/ ٣٩٤، وقال في شرح الكوكب المنير ٤/ ٥١٣: وهو وجه لنا وللشافعية، ونقل في المنخول ص ٤٨٠: الإجماع على عدم جواز تقليد الميت.
الثاني: يجوز إن كان مطلعاً على مآخذ المذهب، أهلاً للنظر والمناظرة والتفريع.اختاره الآمدي في الأحكام ٤/ ٢٣٦، وتابعه ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٢١، ونقله في شرح الكوكب المنير ٤/ ٥١٣ عن الصفي الهندي، وقال الشوكاني في الإرشاد ص ٢٦٩: حكاه القاضي عن القفال، ونسبه بعضهم للأكثرين.ونقله عن ابن دقيق العيد لانعقاد الإجماع عليه في زمانه.
الثالث: يجوز إن عدم المجتهد، نقله في الإبهاج ٣/ ٢٦٨، وجمع الجوامع ٣/ ٣٩٥، وشرح الكوكب المنير.
الرابع: يجوز لمقلد الحي بما سمعه شفاهاً، أو نقله موثوق به، أو وجده في كتاب معتمد دون مقلد الميت، وهو اختار الرازي في المحصول ٢/ ٣/ ٩٧.

يبين صحة هذا ما قد ثبت من أن السلف لم يكونوا يشيرون على العوام بهذه الطريقة، وإنما كانوا يفتونهم بما عندهم، وإذا كان الأصل في أن فرض العامي الرجوع إلى العلماء في أحكام الحوادث إجماع السلف على ذلك وجب أن نعتبر فعلهم في هذا الباب.

وبهذه يُعلم أن العامي إنما يلزمه الرجوع إلى قول المفتي في الوقت، ويعمل بما يفتيه فيه دون أقاويل من تقدمه.

يبين صحة هذا أنه إذا ثبت أن أمر الفتيا في أيام الصحابة والتابعين جرى على هذه الطريقة، وفعلهم هو الأصل في هذا الباب، لم يجز العدول عن ذلك، كما أن العمل بخبر الواحد إذا كان أصله فعلهم وجب استعماله فيما استعملوه فيه، ولا يجوز تعديه إلى غيره، ولهذا لا يثبت النسخ بخبر الواحد.

فإن قال: فهل يلزم المجتهد أن يجدد اجتهاده متى استفتي؟!

قيل: إذا كان ذاكرا لطريقة الاجتهاد فيما يفتي به ولم يتغير اجتهاده لم يَحْتَجْ إلى استئناف (الاجتهاد، وإن تغير حال الاجتهاد عنده فلا بد من استئناف)[1] النظر[2].

الخامس: يجوز تقليد الميت، وقد قال الشافعي: المذاهب لا تموت بموت أربابها. نقله ابن النجار وابن السبكي في جمع الجوامع، وارتضاه إمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٣٥٣، بشرط أن يكون الناقل فقيه النفس موثوقاً به.

السادس: ذهب الروياني والماوردي على ما في إرشاد الفحول إلى أن العامي إذا علم حكم الحادثة ودليلها، لا يجوز له أن يفتي. ونقلا الجواز عن قوم.

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين. سهواً.

(٢) وبهذا القول قال أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٩٣٢، وأبو الخطاب في التمهيد ٤/ ٣٩٤، والآمدي في الإحكام ٤/ ٢٣٣، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٢، الرازي في المحصول ٢/ ٣/ ٩٥، وابن السبكي في جمع الجوامع ٢/ ٣٩٣.

وأما الذي يدل على فساد قول من يذهب إلى التفرقة بين ما طريقه الاجتهاد، وبين ما الحق فيه واحد [1]، ما قد ثبت من إجماع السلف على أن الواجب على العامي الرجوع إلى العالم والأخذ بقوله فيما عدى الشرائع التي تعلم من دين رسول الله صلى الله عليه [وآله] ضرورة، ويشترك فيه العلماء والعوام من غير تخصيص، فإنهم [2] لم يفصلوا في هذا الباب بين ما طريقه العلم وبين ما الحق فيه واحد.

وأيضا فلو كان الأمر على ما قالوه، لوجب أن يمكن العامي الفصل [3] بين ما طريقه الاجتهاد وبين ما الحق فيه واحد، ليرجع إلى العالم في أحدهما دون الآخر، وهذا [4] يلحقه برتبة العلماء، (ويخرجه عن طريق العوام ويوجب استغناءه عن أن يستغني غيره) [5] وفي علمنا بأن العامي لا يلزمه اللحوق برتبة العلماء دليل على فساد هذ القول.

والجواب عن الوجه الأول [6]: أن العامي إذا أخذ بقول المجتهد وعمل به،

وذهب جماعة إلى لزوم إعادة النظر مطلقاً، سواء كان ذاكراً لطريقة الاجتهاد، أم لا. نقله ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٥٣، ونقل عن ابن عقيل أنه قال: إذا لم يكرر كان مقلداً لنفسه. وصححه أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ٢/ ١٠٣٥.

واختار آخرون عدم لزوم تكرار النظر مطلقاً. وبه قال ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٢١، والغزالي في المنخول ص ٤٨٢. وصححه الشيرازي في اللمع ص ٧٢، خلافاً لقوله في شرح اللمع. وعند إمام الحرمين في البرهان ٢/ ١٣٤٣ تفصيل في المسألة.

(١) وهو قول أبي علي الجبائي.

(٢) في (أ): وأنهم.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): الفصل.

(٤) في (أ): وبهذا.

(٥) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٦) هذا الجواب عن الوجه الأول من أدلة جعفر بن حرب، وجعفر بن بشر، على عدم جواز التقليد للعامي. وقد تقدم فيما سبق.

فعمله تابع للعلم على طريق الجملة، من حيث علم أن فرضه الرجوع إلى العالم والعمل بما يفتيه به، وإن لم يعلم صحة قوله على التفصيل، كما أن العمل بخبر الواحد تابع للعلم على الجملة، من حيث دلت الدلالة على أن العمل به واجب إذا ورد على شرائط مخصوصة وإن لم يعلم صحته، وكما أن عمل الحاكم بما شهد به الشهود إذا كانت لهم صفات مخصوصة تابع للعلم، من حيث ثبت أن الحكم بشهادتهم واجب عليه، وإن لم يعرف صدقهم.

فإن قيل: بماذا يعلم العامي أن فرضه أن يعمل بقول العالم، فيكون علمه تابعا للعلم على الجملة؟

فالجواب: أنه يعلم ذلك بمثل ما يُعلم عند مخالفينا أن فرضه الرجوع إليه، ليعلمه طريقة النظر في المسألة وينبهه على أصولها، فإن لزمنا هذا السؤال لزمهم مثله.

فإن قيل: ما الجواب عن السؤال وإن لم يلزمكم [1]؟

فالجواب: أن ذلك معلوم من شريعة النبي صلى الله عليه وآله على وجه تشترك فيه الخاصة والعامة، لظهور النقل في ذلك قولا وعملا وإقرارا عليه، كما علم من شريعته صلى الله عليه وآله وجوب الرجوع إلى الحكام [2] عند التنازع لفصل الحكم ورفع الخصومات.

والجواب عن الثاني: أن جميع ما أورده لا دليل فيه على موضع الخلاف؛ لأنا لم نقل: إن العامي إنما يلزمه أن يعمل بقول العالم ويرجع إليه؛ لأنه لا يمكن أن يعلم أحكام الحوادث ولا يجوز أن يُكلَّف النظر فيها، وإنما عوّلنا في ذلك على قيام دلالة

---

(١) في (ب)، و(ج): يلزمهم. مصحفة.

(٢) في (ج): الحاكم.

السمع [1] على أن العامي لم يُكلَّف بعلم أصول هذه الأحكام والاجتهاد فيها، وإنما كُلِّف الرجوع إلى قول المفتي والعمل به، وهذا يُسقِط جميع ما تعلقوا به.

والجواب عن الثالث: أن العامي إذا علم أن فرضه العمل بقول العالم، فإنه يعلم أن ما يعمل به حق، ويأمن كونه خطأ وإن جوز أن يكون المفتي مخطئا، كما أن العمل بخبر الواحد إذا ورد على شرائط مخصوصة يعلم أن فعله حق وصواب، وإن جوّز الخطأ والنسيان والكذب على المخبِر، وكذلك إذا حكم الحاكم بشهادة الشهود. وليس هكذا الإخبار بما لا يأمن كونه كذبا؛ لأنه لا يستند إلى أمر آخر [2] يخرج به عن كونه قبيحا [3].

والجواب عما احتج به من يفصل بين ما الحق [4] فيه واحد وبين ما طريقه الاجتهاد من الوجهين [5]: أنهما جميعا يسقطان بحكم الحاكم عليه، والرجوع إلى الحاكم والتزام حكمه فيما الحق فيه واحد وفيما طريقه الاجتهاد؛ لأنه إذا ثبت أن

---

(١) لم يذكر المصنف شيئاً من أدلة السمع الدالة على جواز تقليد العامي للمجتهد، ومنها:
قوله تعالى: ﴿ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٤٣].
قوله تعالى: ﴿ فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ ﴾ [التوبة: ١٢٢].
إجماع الصحابة، ومنه قول عبد الرحمن بن عوف لعثمان بن عفان على مشهد من الصحابة: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين. فقال: نعم. ولم ينكر عليه أحد.
القياس على قبول خبر الواحد من الراوي اعتماداً على حفظه ودينه.
لو لم يعمل العامي بهذا في ما يقع له لخرج عن التكليف؛ لأنه لو بقي يتعلم ما بقي له من عمره، لم يبلغ رتبة الاجتهاد. ولو كلف بالاجتهاد لتعطلت الحياة.

(٢) سقط من (أ): آخر.

(٣) في (ب)، و(ج): نسخا. مصحفة.

(٤) في (أ): من تفصيل ما الحق.

(٥) قد تقدم ذكر الوجهين اللذين استدل بهما أبو علي الجبائي قبل صفحات.

رجوعه إليه فيما الحق فيه واحد فسبيله [١] سبيل رجوعه إليه فيما طريقه الاجتهاد، ولم يؤد ذلك إلى أن يكون متمسكا بما ليس له طريق ينفصل [٢] به ما هو حق من الباطل، ولا يؤدي أيضا كونه مخيراً في الرجوع إلى حاكمين [٣] مختلفي الاجتهاد إلى أن يكون مخيرا في التمسك بالحق والباطل، ولم يلزم أن يبين للمحكوم عليه طريق الدلالة فيما الحق فيه واحد، فكذلك ما ذهبنا إليه. على أن فصلهم - بين الموضعين بأن ما لم يتعين الحق فيه قد اختص بطريق يتميز به عن غيره وهو الاجتهاد - بعيد [٤]؛ لأن هذا الطريق لا يحصل للعامي، وإنما يحصل للمجتهد.

* *

(١) في (أ)، و(ب): سبيله.

(٢) في (ج): يفصل.

(٣) في (ب)، و(ج): الحاكمين.

(٤) في (ج): لعند. مصحفة.

مسألة[1]
[الخلاف في إثبات قولين للشافعي في المسألة الواحدة]

اعلم أن أصحاب الشافعي أطالوا الكلام في إثبات القولين في مسألة واحدة مذهبا له وفي المراد بذلك. واختلفوا فيه على وجوه كثيرة، وقسموه أقساما، ومن يتعلق منهم بمجرد الفقه ولا يعرف الأصول ولا يتصورها فلا فائدة بالاشتغال بكلامه في هذا الباب؛ لأنهم لا يوردون ما يوردونه عن [2] تحصيل.

وذلك مثل قولهم: إن المراد بأن القولين مذهب له في مسألة واحدة أنه ذكرهما وبيّن طريقة الاجتهاد فيهما [3] لينظر الناظر في الطريقين فيختار ما يصح عنده، إذ لا شبهة في أن ما يُورد على هذا الوجه لا يصح أن يحكم بأنه مذهب لمن يورده، إذ لا يمتنع أن يكون أحدهما هو الذي يعتقده دون الآخر، بل لا يمتنع أن لا يكون

---

(١) يحث جمهور الأصوليين هذه المسألة عند تعارض الأمارتين بالنسبة للمجتهد؛ لأن تعارض قولي المجتهد في المسألة بالنسبة للمقلد كتعارض الأمارتين بالنسبة للمجتهد. والسبب في تخصيص الشافعي بالذكر؛ لأنه يقول: تعارض الأمارتين لا يجوز نظراً؛ لأن المشهور من مذهبه أن المصيب واحد، ثم اشتهر عنه ذكر قولين في المسألة. مع أن الجمهور متفقون على عدم جواز قول المجتهد قولين متضادين، كالحل والحرمة في مسألة واحدة في وقت واحد، لاستحالة الجمع بين الضدين.
ولذا شنَّع على الشافعي بعض الحنفية والمعتزلة، خص منهم إمام الحرمين بالذكر في كتاب الاجتهاد من كتاب تلخيص التقريب ص ٨٦، الحسين بن علي أبا عبد الله البصري الحنفي المعتزلي تلميذ الكرخي، وشيخ قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد. وتابعه على ذلك متأخروا المعتزلة. ومما شنعوا به عليه أن قالوا: إن أراد صحة القولين جميعاً يكون ذلك تناقضاً ومخالفة للضرورات، وإن كان يريد خلاف ذلك، فظاهر كلامه لا يدل عليه، وهو مؤاخذ بظاهر كلامه. ثم إنه بفعله هذا جاء ببدعة لم يسبق إليها في الصحابة والتابعين، إذ لم يؤثر عنهم ذلك، مع اختلافهم في الأحكام.

(٢) في (ب)، و(ج): على.

(٣) في (أ): فيها.

معتقدا لواحد منهما، إن لم يكن هناك وجه يعلم به أنه معتقد لأحدهما. فأما إضافتهما جميعا إليه فلا يصح على كل وجه.

ومن ذلك قولهم: إن المراد به أنه ذكر في المسألة جميع ما يحتمله [1]؛ لأن هذا يجري مجرى التقسيم للدلالة، وإنما يكون مذهب من يورد ذلك ما يحصل بعد إفساد ما عداه من الأقسام والأقاويل [2]، فالقول بأن الأقاويل المورَدة على هذا الوجه جميعا مذهب له ظاهر الفساد.

وكذلك قولهم: إن المراد به أن له قولين في المسألة على حالين أو على ضرب من الترتيب؛ لأن هذا يقتضي أن يكون له في المسألة قول واحد، وأن القولين تناولا في تلك المسألة حكمين مختلفين، فلا [3] يصح أن يقال: إن له فيها قولين. ألا ترى أن

---

(١) كذا في جميع المخطوطات. ولعلها: ما تحتمله. أي: المسألة. والله أعلم.

(٢) هبَّ أصحاب الشافعي رحمه الله للدفاع عنه وحمل كلامه على محمل جائز مقبول، فوسعوا دائرة الكلام، وخرجوا عن صورة محل النزاع، فذكروا صوراً ليست داخلة فيه، منها: إضافة القولين على أن أحدهما في القديم والآخر في الجديد. أو ذكره لقولين ثم اختياره لأحدهما، أو إفساده لأحدهما، أو تفريعه على أحدهما، وكل هذه الصور له فيها قول واحد على التحقيق. ونقل الشيرازي وغيره من الشافعية عن أبي حامد المروزي أن المسائل التي قال فيها الشافعي بقولين في وقت واحد، ولم يرجح أحدهما على الآخر تبلغ بضع عشرة مسألة، ست عشرة أو سبع عشرة فقط. وقد بيّن أتباع الشافعي أن فعله هذا دليل على علو شأنه علماً ودينا. قال الرازي في المحصول ٢/ ٢/ ٥٢٧: ((أما العلم فلأن كل من كان أغوص نظراً وأدق فكراً وأكثر إحاطة بالأصول والفروع، وأتمَّ وقوفاً على شرائط الأدلة كانت الإشكالات عنده أكثر، أما المصر على الوجه الواحد طول عمره في المباحث الظنية بحيث لا يتردد فيه فذلك لا يكون إلا من جمود الطبع، وقلة الفطنة، وكلال القريحة، وعدم الوقوف على شرائط الأدلة والاعتراضات. وأما الدين: فمن وجهين:
الأول: أنه لما لم يظهر له وجه الرجحان، لم يستح من الاعتراف بعدم العلم ولم يشتغل بالترويج والمداهنة، بل صرح بعجزه عما هو عاجز فيه، وذلك لا يصدر إلا عن قوة الدين.

(٣) في (أ): لا.

من يذهب إلى أن المتطهر بالماء لا يلزمه النية والمتطهر بالتراب النية واجبة عليه لا يقال: إن له قولين في النية، أحدهما: أنها واجبة في الطهارة، والثاني: أنها غير واجبة فيها، وكذلك الكلام فيما يتعلق بالترتيب [(١)].

وهكذا قولهم إن المراد به أنه قال بأحد القولين في القديم، وقال بالآخر في الجديد؛ لأن هذين القولين إذا تناولا حكمين ضدين كالتحليل والتحريم أو حكما ونفيه، ولم يكن قد ذهب إليهما على سبيل التخيير، فلا بد من أن يكون مذهبه أحدهما، لا سيما على ما يذهب إليه أكثر أصحابه [(٢)] من أن مذهبه في مسائل الاجتهاد أن الحق فيها واحد [(٣)]؛ لأن الثاني على هذه الطريقة يجري مجرى الناسخ للأول لا محالة. وقد حكي عن المزني [(٤)] أن المتأخر منهما هو الذي يجب أن يكون قولا له [(٥)].

---

(١) في (ج): بالمذهب. مصحفة.

(٢) في (ج): الصحابة. مصحفة.

(٣) في (أ): أن فيها واحدا.

(٤) هو أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني، من مزينة، ولد سنة ١٧٥هـ، أخذ عن الشافعي وهو أفقه أصحاب الشافعي، توفي بمصر يوم الأربعاء آخر ربيع الأول سنة ٢٦٤هـ، وصلى عليه الربيع بن سليمان. له المختصر، له ترجمة في طبقات الفقهاء ص ٩٧، النجوم الزاهرة ٣/ ٣٩، طبقات ابن السبكي ١/ ٢٣٨، الفهرس ص ٢٩٩، طبقات الإسنوي ١/ ٣٤، كشف الظنون ٢/ ١١٣٥.

(٥) وقال بقول المزني أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة ص ٥١١، واللمع ص ٧٥. وبعض الشافعية اشترطوا التصريح برجوعه عن الأول، كالشيرازي في شرح اللمع ٢/ ١٠٧٧.

فأما [١] قول بعضهم: إن المراد بذلك أنه أورد أحد القولين في المسألة على سبيل الحكاية، فهو أطم من جميع ما تقدم،؛ لأن الحاكي للمذهب لا يجوز أن يُضاف إليه ما حكاه على أنه مذهب له [٢].

وأما من يعرف الأصول منهم ويتصور الطريقة التي معها يصح إضافة مذهبين وقولين في مسألة واحدة إلى الإنسان أو لا يصح فالاشتغال يجب أن يقع بكلامه، وهو الذي يجب تتبعه دون غيره. وغاية ما يمكن بلوغه في تحصيل المذهب في هذا الباب ونصرته ما حصَّله ونصره قاضي القضاة أيده الله [٣]؛ لأن من يريد تقرير هذا المذهب وإيراد الدلالة عليه، فأحسن أحواله أن يفهم ما قاله [٤]، فأما أن يزيد عليه فمحال، فينبغي أن يقع النظر والبحث فيما حصَّله في هذا الباب.

---

(١) في (أ): وأما.

(٢) ينظر الأوجه التي حمل أصحاب الشافعي قوليْه عليها: التمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٣٥٧، منتهى ابن الحاجب ص ٢١٥، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٠٠، جمع الجوامع ٢/ ٣٥٩، البرهان ٢/ ١٣٦٣، شرح الكوكب ٤/ ٤٩٢، المعتمد ٢/ ٨٦٠، المحصول ٢/ ٢/ ٥٢٢، الإبهاج ٣/ ٢٠٢، المستصفى ص ٥١١، روضة الناظر ص ٣٧٥، نهاية السؤل ٣/ ١٥٣، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٥٣، كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص ٨٥.

(٣) هذه المرة الأولى التي يرد فيها اسم قاضي القضاة. والوجوه الثلاثة التي وردت هنا ذكرها أبو الحسين في المعتمد ١/ ٨٦١ باختصار، ولكن بنفس الترتيب. وفي (ب)، و(ج): قاضي القضاة رحمه الله.

(٤) أبطل أبو الحسين في صدر المسألة ما ذكره بعض الشافعية في الدفاع عن الشافعي وتأويل كلامه؛ لأنها كلها خارجة عن محل النزاع، وهي التأويلات الخمس التالية:

١- ذكرهما ليبين طريق الاجتهاد فيهما، وينظر الناظر فيختار ما يصح عنده.

٢- أنه ذكر جميع ما تحتمله المسألة من أقوال.

٣- القولان اللذان قال بهما في حالين مختلفين.

٤- أحد القولين في القديم والآخر في الجديد.

٥- أوردهما على سبيل الحكاية أو أحدهما.

والذي أورده في ذلك أنه قسم إضافة القولين إلى الشافعي في مسألة واحدة، على وجه يصح أن يكونا جميعا مذهبا له ثلاثة أقسام:

فالقسم الأول أن يكون قد قال بهما على وجه التخيير، قال: وهذا لا لبس في صحة إضافتهما إليه؛ لأنه يكون قد اعتقد كل واحد منهما كما اعتقد الآخر، وثبت عنده أحدهما بمثل ما ثبت به [1] الآخر [2].

والثاني: أن يكون قد نظر في المسألة فعلم أن الحكم فيها موجَب (أحد القولين، وأنه لا يجوز أن يكون فيها حكم آخر سواهما، ولا يعلم أي موجب) [3] القولين منهما هو حكمها، لتعارض النصين أو طريقي الاجتهاد في ذلك عنده، ولا يكون قد لاح له ما يرجح به أحد الحكمين على الآخر فيكون مجوِّزا في كل واحد منهما أن يكون هو حكم المسألة، وقاطعا على أن أحدهما لا بعينه هو حكمها، دون ما توجبه سائر الأقاويل، فيصح أن يكون معتقدا للقولين فيها على هذا الوجه ويجوز إضافتهما إليه، وإن كان هذا القسم دون الأول في قوة الإضافة وأقرب إلى الإجمال [4].

والثالث: أن يُجَوِّز في كل واحد منهما أن يكون موجَبه حكما في المسألة، ولا

---

(١) سقط من (أ): به.

(٢) ينسب هذا للشافعي من يظن أن الشافعي يقول: كل مجتهد مصيب، كالباقلاني. وقد أبطل مسلك القاضي إمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص ٩٢، وبين أن التخيير لا يكون إلا في مثل جهتي القبلة. أما التخيير بين الوجوب والإباحة، والحل والحرمة، من المستحيل، فحمل قوليْه على التخيير مطلقاً لا يصح.

(٣) سقط من (أ): ما بين القوسين. وفي (ب): ولا يعلم أن موجب أي القولين منهما.

(٤) بل هذا القول مثل القول الأول. فالقول بالتخيير لو أمعنا النظر فيه لا يعتبر قولين؛ لأن القول بالتخيير بين خصال الكفارة هو قول واحد، ولا يطلق عليه أنه قولان، أو ثلاثة، وكذلك هنا فهو متردد ومتوقف، فلم يقطع بأن أحدهما قوله، ولهذا يمكن أن ننسب له قولاً واحداً وهو التوقف، أو لا ننسب له قولاً البتة.

يقطع على واحد منهما، فيصح أيضا أن يقال: إن هذين القولين جميعا مذهب له في المسألة على الوجه الذي بيناه، وإن كان هذا القسم أضعف عن الثاني في باب الإضافة، وأبعد من التفصيل وأقرب إلى الإجمال. وذكر في ذلك مثالا وهو أن رجلا لو علم من حال زيد وعمرو أن أحدهما أخوه لا بعينه، لصح أن يضاف إليه أنه يثبت إخوتهما على هذا الوجه، وكذلك [١] لو جوّز في كل واحد منهما أن يكون أخاه ولم يجوّز ذلك في سائر الناس، لصح أن يقال: إنه يثبت إخوتهما [٢] على هذا الوجه، وهو أنه قد خصهما [٣] بتجويز كونهما أخوين له واعتقاد هذا التجويز فيهما دون سائر الناس، وإن كان الوجه الأول أقوى [٤] في إضافة ذلك إليه من الثاني.

وإذا صح أن يُعتقد حكمان في مسألة واحدة على هذه الوجوه الثلاثة، لم يمتنع أن يعتقد الشافعي في مسألة واحدة حكمين على هذا الوجه، فيضاف إليه مذهبان وقولان فيها. قال: والمخالف في صحة إضافة القولين إليه واعتقاده لهما لا يخلو من أن ينكر إثبات القولين في مسألة واحدة على الوجهين الذين ذكرناهما؛ لأن الأول لا شبهة في صحته من حيث الاعتقاد والقول من وجوه:

إما أن يقول: إن جعل ما يجري هذا المجرى مذهباً في المسألة لا فائدة فيه، من حيث لا ينبئ عن حكم يُعمل عليه ويُستفاد به، وفيه لبس أيضا؛ لأن ذلك إذا وصف بأنه مذهب في المسألة التبس بالمذهب [٥] الذي يتناول الحكم المتعبد به على

(١) في (ب)، و(ج): ولذلك.

(٢) في (ج): أخوهما.في الموضعين، مصحفة.

(٣) في (ج): حكم.مصحفة.

(٤) في (ج): قوى.مصحفة.

(٥) في (ج): المذهب.

سبيل القطع. أو يقول: إن اعتقاد القولين في مسألة واحدة على الوجهين اللـذين [١] ذكرناهما لا يصح، فينكر ذلك من جهة المعنى. أو يخالف فيما يتعلق بالعبارة [٢]، فيقول: إن هذين القسمين لا يصح أن يُعبَّر عنهما بأنهما قولان في المسألة ومذهبان، وإنما يعبّر [٣] عن اعتقاد الحكم بأنه مذهب وقول للإنسان إذا كان قد اعتقده إثباتا وقطعا، لا إذا جوّزه وجوّز خلافه، فإن أنكروا ذلك من الوجه الأول لم يصح؛ لأن إيراد المذاهب [٤] وذكر الاعتقادات على ما ذكرناه من الوجهين إذا تعلق به غرض صحيح للمجتهد لم يمتنع [٥] أن يورد ذلك، وهو [٦] أن يبين للناظر في كتابه [٧] طرقَ الحكم في المسألة مما هو حكم لها [٨]، لا على سبيل التعيين وتمييزه عما سواه بذلك على [٩] سبيل الجواز وتمييزه عما [١٠] لا يجوز أن يكون حكما فيها، فيكون قد

---

(١) في (أ): الذان.

(٢) أما المخالفة من جهة المعنى فَيرِدُ عليها جمع المجتهد في قولَيه بين المتضادين، وهو مستحيل. أما من جهة العبارة أنه لا يريد بنسبة القولين لنفسه أنه يقول بهما في وقت واحد، كما يشعر بذلك ظاهر العبارة. فتكون العبارة دالة على خلاف مقصوده، وهذا أيضاً مؤاخذ به؛ لأن من واجبه أن يُعبِّر عن معتقده بما لا يوهم.

(٣) في (ج): لا يعبر.

(٤) في (ج): المذهب. مصحفة.

(٥) في (ج): يمنع.

(٦) في (أ): فهو.

(٧) في (أ): للمناظر في كتاب.

(٨) في (أ): حكم دلها.

(٩) في (أ): وعلى.

(١٠) في (أ): وتميزه منهما.

(١١) في (أ): فوت.

بذلك طريقة النظر والاجتهاد في المسألة عليه [١]، وإن كان في ذلك من اللبس والاحتمال ما ليس في المذهب الذي يتناول الحكم قطعا. كما [٢] قد علمنا أن في المتشابه والمحتمل من كلام الله تعالى ذكره من الإشتباه [٣] ما ليس في المحكم، وإن كان ذلك حسنا لما يتعلق به من الغرض [٤]. وقد روي ما يجري هذا المجرى عن الصحابة وهو أنهم قالوا في الأختين المملوكتين: ((أحلتهما آية وحرمتهما أخرى)) [٥].

فإن [٦] أنكروه من الوجه الثاني فقد بيّنا صحته وأن اعتقاد ذلك غير ممتنع.

وإن أنكروه من الوجه الثالث وهو ما يتعلق بالعبارة فإنه لا يصح؛ لأنا [٧] قد عرفنا أن وصف المذهب بأنه مذهب وقول للقائل به ليس من الألفاظ اللغوية ولا من الألفاظ الشرعية، وإنما هو من ألفاظ الاصطلاح. ومَن عرف معنىً من المعاني لم ينكر أن يعبّر عنه بعبارة يقع الاصطلاح عليها، والاصطلاح لا يجوز أن يقع فيه

---

(١) أُعتذِر للشافعي بأن ذكره للقولين قد يكون له فائدة، وهو بيان طرق الحكم في المسألة، وتمييز ما يمكن أن يكون مما يقرِّب طرق النظر والاجتهاد في المسألة لغيره. مع العلم أن هذا المسلك لم يكن في الوضوح كنصه على مذهبه، بدون ذكره غيره معه.

(٢) في (ب)، و(ج): مما. مصحفة.

(٣) في (أ)، و(ج): الأشباه.

(٤) أُعتذِر له ثانياً بأن كلام الله سبحانه فيه المحكم والمتشابه، والمتشابه يصعب فهمه، ومع هذا ورد لمصلحة، وكذلك كلام الشافعي يجوز أن يرد ويراد به خلاف الظاهر.

(٥) المروي عنه من الصحابة أنه قال: هذا هو علي وعثمان رضي الله عنهما. فأما علي فقد أخرج أثره ابن أبي شيبة في مصنفه ٤/ ١٦٨، وفيه قوله: ((ولست أفعله أنا ولا أهلي)). ورواه البزار من مسنده على ما في كشف الأستار عن زوائد البزار ٢/ ١٦٦، وأبو يعلى في المسند ١/ ٢٣٠، ورواه عن عثمان بن أبي شيبة في مصنفه ٤/ ١٦٩، والشافعي في مسنده ص ٢٨٨. وانظر أيضاً السنن الكبرى للبيهقي ٧/ ١٦٣، ومصنف عبد الرزاق ٦/ ٢٧٣، وتخريج أحاديث اللمع ص ١١٥.

(٦) في (أ): وإن.

(٧) في (أ): فإنا.

حَجرٌ ولا حظر.

فهذا جملة ما ذكره [١] واعتمده في هذا الباب.

واعلم أن الذي يجب أن [٢] يعتبر ويُحصَّل في الكلام في هذه المسألة أن وصف المذهب بأنه مذهب عبارة في عرف المتكلمين والفقهاء عن: «اعتقاد الحكم وكذلك القول». ولهذا يقولون فيما يعتقده الإنسان من الحكم تحليلا أو تحريما أو واجبا أو ندبا أو مباحا: إنه مذهب له وقول له، واستعمال هذه العبارة على الإطلاق تفيد ما ذكرناه عرفا. وقد علمنا أن الإنسان لا يصح أن يعتقد في حكم واحد أنه محلل لشخص واحد ومحرم عليه في حالة واحدة، ولا أنه واجب ومباح أو مباح ومحظور إلا على سبيل التخيير [٣]، وأن اعتقادهما على غير هذا الوجه ممتنع، وإذا كان هذا هكذا ثبت أن إضافة قولين ومذهبين إلى الإنسان على هذا الوجه لا يصح، كما أن اعتقاده لهما يستحيل.

وقد علمنا أيضاً [٤] أن ما يعتقده الإنسان على وجه مخصوص ومقيداً بصفة مخصوصة دون الإطلاق لا يصح وصفه بأنه مذهب له [٥]، أو قول على سبيل الإطلاق، فمن يعتقد في المسألة جواز الحكم دون ثبوته لا يصح وصفه بأن ذلك الحكم مذهب له أو قول على سبيل الإطلاق، وإنما يصح أن يقال: إن تجويزه مذهب له. ألا ترى أن من يذهب إلى أن قول القائل لامرأته: أنت علي حرام، يجوز أن يكون

---

(١) يعني: قاضي القضاة.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): يجب أن.

(٣) الحمل على التخيير يرفضه أجلاء الشافعية؛ لأن الصحيح من مذهبه الحق في واحد.

(٤) سقط من (أ): أيضاً.

(٥) أي: يحمل قولي الشافعي في صورة التخيير على فرض صحتها أن يقال: إن مذهبه تجويز الأمرين، ولا ينسب القولين للشافعي على سبيل الإطلاق.

طلاقا، ويجوز أن يكون يميناً، ولا يجوز أن يكون محمولا على ما سواهما [(١)]، ولا يقطع على واحد منهما، فإنه لا يصح أن يوصف بأن له قولين في المسألة الحرام أحدهما: أن هذا القول طلاق [(٢)]. والثاني: أنه يمين، وإنما يصح أن يقال إن له قولين فيما يجوز أن يكون حكما له.

وكذلك من يذهب إلى أنه يجوز أن يكون أفضل الحج الإفراد، ويجوز أن يكون القران [(٣)]، وأن الأفضل لا يتعدى هذين النوعين لا يوصف بأن له قولين في أفضل الحج أحدهما: الإفراد، والثاني القِران. وإنما يقال: إن له قولين فيما يجوز أن يكون أفضل الحج. وكذلك القول فيمن يذهب [(٤)] إلى أن [(٥)] المبتوتة [(٦)] يجوز أن يكون لها النفقة دون السكنى، أو السكنى دون النفقة [(٧)]، ونظائر ذلك كثيرة.

وإذا صحت هذه الجملة فمن أضاف القولين والمذهبين إلى الشافعي على سبيل الإطلاق وهما متنافيان فإن قصد به الوجه الأول لم يصح، لما بيناه من استحالة

---

(١) في (ب)، و(ج): على سواهما.

(٢) في (أ): طلاقا.

(٣) ذهبت الزيدية والشافعية والمالكية إلى أن أفضل الحج الإفراد، وذهب الحنفية إلى أن أفضله القران، وذهب الحنابلة لتفضيل التمتع.المغني ٣/ ٢٧٦.

(٤) في (ب)، و(ج): ذهب.

(٥) سقط من (أ): أن.

(٦) المراد بالمبتوتة التي بانت من زوجها بثلاث طلقات أو فسخ أو خلع.

(٧) ذكر ابن قدامة في المغني ٧/ ٦٠٦ إنها إذا كانت حاملاً فلها النفقة والسكنى بإجماع أهل العلم لقوله تعالى: ﴿أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم...﴾ الآية الطلاق: ٦، وإن كانت حائلاً فلها السكنى، وهو قول مالك والشافعي، ورواية عن أحمد، وقول فقهاء المدينة السبعة، ولكن لا نفقة لها.وذهب أحمد في أرجح الروايتين وداود إلى أنه لا نفقة لها ولا سكنى.وذهب الحنيفة إلى أن لها النفقة والسكنى.

اعتقاد ذلك، وإن قصد به التخيير فهو صحيح لا إشكال فيه، إلا أن أصحابه متفقون على المنع منه، ولا يختلفون في أنه ليس من مذهبه القول بالتخيير في مسائل الاجتهاد التي ذكر فيها الأقوال المختلفة، حتى لا يعرف عن أحد من فقهائهم تجويز هذا المذهب عليه.

وليس هذا القول كالقول بأن كل مجتهد مصيب؛ لأن كثيرا من أعيان فقهائهم والمحصلين منهم أضافوا إليه هذا المذهب.

فأما القول بالتخيير فلا يحكيه (أحد منهم، وإنما هو شيء يُجوِّزه عليه من يميل إلى مذهبه من شيوخنا المتكلمين، ويتعلق بما تمر به [١] من لفظة تحتمل ذلك لا أنه يحكيه) [٢] عنه، وما يجري هذا المجرى لا يجوز إضافته إليه، لا سيما والكلام في مسألة القولين مع أصحابه، وكلهم منكر [٣] لذلك، فقد بطل أن يكون إضافة القولين إليه محمولة على هذا الوجه على طريقة أصحابه قاطبة.

وإن أراد [٤] به أنه اعتقد فيها أن كلا القولين يجوز أن يكون موجَبهما حكما في المسألة من غير قطع على أحدهما، أو بأن يقطع على واحد منهما لا على [٥] سبيل التعيين، فإطلاق ذلك واستعمال هذه العبارة فيه لا يصح؛ لما بيّناه من أن [٦] وصف الحكم بأنه مذهب للإنسان وقول له على سبيل الإطلاق - وجوبا كان أو تحليلا أو تحريما - يفيد الإثبات دون الجواز. فمن استعمل هذه العبارة بمعنى التجويز كان مخطئا، وإذا كان هذا هكذا علمنا أن وصف القولين المفيدين لحكم ونفيه، أو

---

(١) في (أ): عرفه. وكلاهما صحيحتان. ولا أدري أيهما تصحفت من الأخرى، فهما لفظتان قريبتان في الرسم.

(٢) سقط من (ب): ما بين القوسين. سهواً.

(٣) في (ج): والكل منهم منكر.

(٤) في (ج): أرادوا.

(٥) في (أ): منهما على.

(٦) في (أ): بيناه بأن.

لحكمين [١] متنافيين بأنهما مذهبان للشافعي في مسألة واحدة لا يصح، من حيث لا يخلو ذلك [٢] من خطأ [٣] من جهة المعنى أو العبارة.

فإن قال قائل: نحن [٤] مع اختلافنا في المراد بإضافة [٥] القولين إليه لا نختلف في أنه لا يجوز أن يكون المراد بذلك اعتقاد حكم ونفيه، أو اعتقاد حكمين متنافيين في مسألة واحدة، وإنما هو عبارة عن اعتقادهما على الوجه الذي يمكن ويصح، وإذا كان ذلك كذلك فما [٦] نذهب إليه لا يمكن القدح فيه من جهة المعنى، وإذا بيّنا أن المراد بالعبارة [٧] معنى يصح اعتقاده، وأنّا قد اخترنا [٨] أن نعبّر عن ذلك بهذه العبارة لم يكن علينا اعتراض فيما نختاره من العبارات [٩].

قيل له: ليس الأمر كما ظننته؛ لأنكم إذا أشرتم بما تذهبون إليه من القولين إلى معنى يصح اعتقاده ثم عبرتم عنه بعبارة لا تصلح له وتفيد خلافه، كنتم مخطئين في

---

(١) في (أ): بحكم ونفيه، أو بحكمين. مصحفة.

(٢) أي: لا يخلو عن فساد من جهة المعنى، وهو كونهما متضادين، أو من جهة العبارة حيث أنها قاصرة عن الدلالة على المراد والواقع.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): من خطأ.

(٤) في (ب)، و(ج): يجوز. مصحفة.

(٥) في (ج): إضافة. مصحفة.

(٦) في (ب)، و(ج): فيما. مصحفة.

(٧) في (أ): بينا المراد في العبارة.

(٨) في (ج): أخبرنا. مصحفة.

(٩) الأصل في المتكلم أن يتكلم بكلام مفهوم جارٍ به على أصول العربية، ولا يجوز له العدول عن ظاهره، ويستعمل المجازات إلا لغرض وجيه، مع الاحتراز عن كل ما يوقع في اللبس. وإلا يصبح الكلام إلغازاً. والإلغاز يتنافى مع الفصاحة.

ومن سلك غير هذا الطريق في التعبير عن ما يعتقده مع القدرة عليه، يوجه له الانتقاد واللوم.

استعمالها والعدول بها عن موضوعها [١]، ومن عبّر عن معنى صحيح بعبارة لا تصلح له وهي موضوعة لغيره لم يخرج - من حيث قصد بها معنى صحيحا - عن كونه مخطئا في العبارة.

فإن قال: لِمَ قلتم إن هذه العبارة فاسدة ومستعملة في غير موضوعها [٢]؟!

قيل له: لما بيناه فيما تقدم من أن [٣] وصف الإنسان بأن مذهبه تحليل شيء أو تحريمه أو وجوبه يفيد الإثبات دون التجويز، فمن استعمل هذه العبارة بمعنى التجويز فقد استعملها على وجه لا يصح وأخطأ في استعمالها؛ لأن أحد الأقسام التي تفسد بها العبارة أن يُعبر عن التجويز الذي هو من قبيل الشك بعبارة موضوعة للإثبات الذي هو من قبيل القطع، وصحة المعنى المقصود بالعبارة لا يخرجها عن أن تكون فاسدة، وأن يكون مستعملها مخطئا في استعمالها إذا عدل بها عن موضوعها [٤]، ولهذا نقول: إن من يصف الله تعالى بأنه جسم ويريد به أنه قائم بذاته أنه مخطئ من جهة العبارة، وإن كان المعنى صحيحا، من حيث كانت هذه العبارة موضوعة لما يكون طويلا عريضا [٥] عميقا، ومفيدة لذلك. وقد علمنا أيضا أن قائلا لو قال: التوجه إلى بيت المقدس دين لله تعالى [٦]، وهو يريد أنه كان دينا في

---

(١) في (ج): موضعها.

(٢) في (ب)، و(ج): موضعها.

(٣) في (أ): تقدم بأن.

(٤) في (ب)، و(ج): موضعها.

(٥) سقط من (ج): عريضاً.

(٦) قول القائل: إن الله تعالى جسم، وإن كان يقصد كونه قائماً بنفسه، وقوله أيضاً: التوجه إلى بيت المقدس دين لله تعالى، وإن كان يقصد أنه كان ثمَّ نسخ يتنافى مع الوضوح والفصاحة؛ لأنه يتبادر من العبارة غير الواقع فهي موهمة وموقعة في اللبس الذي ينبغي أن يتنزه عنه العقلاء.

وقت من الأوقات، كان مخطئا في استعمال هذه العبارة، وإن كان المعنى الذي يقصده بها صحيحا، من حيث كان إطلاقها يفيد ما هو دين في الوقت لا [١] ما نسخ.

وإذا كان هذا هكذا صح ما قلناه من أن من يثبت القولين وإن ذهب في ذلك إلى معنى صحيح، فإنه لا يخرج عن كونه مخطئا من جهة العبارة.

فإن قال: إنما كان من يصف الله تعالى بأنه جسم، ومن يصف التوجه إلى بيت المقدس بأنه دين الله تعالى مخطئا من جهة العبارة؛ لأن العبارة الأولى [٢] لغوية، وهي في اللغة موضوعة لما كان طويلا عريضا عميقا، لا لما كان قائما بذاته. والأخرى شرعية وهي في الشريعة موضوعة لما كان واجبا على المكلف. فإذا [٣] استعملها المستعمل في غير هذين الوجهين كان مخطئا، من حيث عدل بهما عن موضوعهما، وليس هكذا ما نقوله في مسألة القولين؛ لأن وصف المذهب بأنه مذهب وقول للإنسان، ليس بلغوي ولا شرعي، وإنما هو مستعمل على سبيل المواضعة والاصطلاح بعد تقرر اللغة. فإذا [٤] اصطلحنا على استعمال هذه العبارة في معنى صحيح، لم يمنع من ذلك مانع.

قيل له: هذه العبارة وإن لم تكن لغوية ولا شرعية إذا استُعمِلت بمعنى الاعتقاد فإنها عُرفية؛ لأن طبقات العلماء والفقهاء والمتكلمين على اختلاف مذاهبهم قد تعارفوا في جعل هذه العبارة اسما للاعتقاد المخصوص، وهو ما يتناول إثبات الحكم على ما [٥] بيناه. وإذا كانت هذه العبارة اسما لما ذكرناه من طريق العرف، فمن

---

(١) في (ج): إلى. مصحفة.

(٢) سقط من (أ): الأولى.

(٣) في (ج): وإذا.

(٤) في (أ): وإذا.

(٥) سقط من (ج): ما.

يعدل بها عن هذا الموضوع يكون مخطئا، كما أن من يعدل بالاسم اللغوي أو الشرعي عن موضوعه يكون مخطئا.

يبين صحة هذا أن العرف أقوى من اللغة؛ لأن الاسم إذا كان في موضوع اللغة يفيد أمرا، وفي موضوع العرف يفيد أمرا آخر، وجب حمله على مقتضاه عرفا لا لغة، من حيث كان العرف طارئا على اللغة [1]، وهذا يبين سقوط هذا السؤال.

فإن قال: لم لا يجوز أن يكون المراد بإثبات القولين، أنه [2] قد ذكر كل واحد منهما وبيّن طريق الاجتهاد فيهما، ولم يذكر ما يدل على ما يختاره منهما، فيصفهما بأنهما قولان له، من حيث ذكرهما على هذا الوجه؟

قيل له: هذا لا يصح من وجهين:

أحدهما: أن ذلك يؤول عند التحقيق إلى التجويز، وقد بينا ما فيه.

والثاني: أن صورة القولين إذا كانت هذه لم يحصل له قول واحد في المسألة، فكيف يقال إنه يقتضي ثبوت قولين؟! إلا أن تكون هناك دلالة على أنه يقول بأحدهما لا محالة، فيقتضي ذلك ثبوت قول واحد لا على سبيل التعيين.

فإن قال: إذا جاز وصف الحاكم بأن له حكمين في الحادثة إذا كان قد حكم بأحدهما في وقت، وحكم بالآخر في وقت آخر، فلم لا يجوز أن يقال: إن للمجتهد

---

(١) ذهب جمهور الأصوليين في مقدمات كتبهم إلى أن اللفظ إذا دار بين الحقيقة اللغوية (الوضعية) والحقيقة العرفية، ولم توجد قرينة تدل على أن اللغوية هي المرادة، يحمل اللفظ على الحقيقة العرفية؛ لأنها صارت هي المتبادرة للذهب عند السماع دون الحقيقة اللغوية، سواء أكانت العرفية خاصة أم عامة. وينظر في ذلك المستصفى ص ٢٧٤، وشرح الكوكب المنير ١/ ٢٩٩، والتمهيد لأبي الخطاب ص ٢٠٣، واللمع ص ٦، وشرح تنقيح الفصول ص ٤٤، ١١٢، والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ١٢٣، والوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ١١٧، والمعتمد ١/ ٣٢٤.

(٢) في (أ): لأنه.

قولين في المسألة، إذا كان قد قال بأحدهما في وقت وقال بالآخر في وقت آخر [(١)]؟!

قيل له: لا يصح أن يوصف الحاكم بأن له حكمين في الحادثة على الوجه الذي ذكرته، وإنما يقال: إنه حكم بحكمين مختلفين في حادثة واحدة في وقتين، (وكذلك نقول: إنه يجوز أن يوصف المجتهد بأنه قال في حادثة واحدة بقولين مختلفين في مسألة واحدة في وقتين) [(٢)]، فإذن لا فرق بين الحاكم وبين المجتهد في ذلك.

وهذه الجملة قد تبين بها ما يعترض الأقسام الثلاثة التي حكيناها.

وكذلك الكلام على المثال المذكور في هذا الباب؛ لأن من يعتقد في زيد وعمرو أنهما يجوز أن يكونا [(٣)] أخوين له، أو يعتقد في أحدهما ذلك من غير تعيين، لا يصح وصفه بأنه يثبتهما أخوين له، أو يعتقد ذلك على الإطلاق.

فأما الوجه الأول الذي حكيناه عنه وهو أن من ينكر إثبات القولين إن أنكر ذلك، من حيث يدعي أن ذكرهما في المسألة على سبيل التجويز دون القطع لا فائدة فيه فإنه لا يصح؛ لأن للمجتهد أن يبين طريقة المسألة وما تحتمله من الأحكام، ويفصل بين ذلك وبين ما لا تحتمله ليكون قد قرّب طريق استنباط حكمها على الناظر فهو صحيح. ومن ينكر إضافة القولين إلى المجتهد في مسألة واحدة فإنه لا

---

(١) وذلك مثل قول عمر رضي الله عنه في المسألة المشتركة: ((تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي)). كما أخرج ذلك عنه البيهقي في السنن الكبرى ٦/ ١٥٥، وعبد الرزاق في المصنف ١٠/ ٢٤٩. وكقول علي رضي الله عنه في بيع أمهات الأولاد ((كان رأيي ورأي أمير المؤمنين أن لا تباع أمهات الأولاد وأرى الآن بيعهن)، على ما في مصنف ابن أبي شيبة ٦/ ٤٣٦، والسنن الكبرى للبيهقي ١٠/ ٣٤٣.

(٢) سقط من (ج): ما بين القوسين. سهواً.

(٣) في (ج): يكون. مصحفة.

يسلك هذه الطريقة، وإن سلكها كان مخطئا [١]. فالإشتغال [٢] بهذا الوجه وبيان صحته لا فائدة فيه؛ لأنه لا يتعلق بموضع الخلاف، ولا يعتمد عليه من يُحصِّل ممن ينكر القولين.

فأما المنع من سلوك هذه الطريقة بأن فيه ضربا من اللَّبس، من حيث يؤدي إلى أن لا يتميز الثابت من الحكم عن الجائز، فإن تعلق به متعلق لم يجز أن ينفصل عنه بما ذكره من الاستشهاد في ذلك، بأن الله تعالى جعل بعض القرآن متشابها وبعضه محكما، وبعضه مبينا وبعضه مجملا [٣]؛ لأن من دلت الدلالة على حكمته وعلمه بالمصالح إذا وجد في كلامه ما يجري هذا المجرى، لم يحصل فيه اللبس وإيهام الخطأ، من حيث يعلم أنه تعالى لا يريد إلا الصحيح، وليس هكذا كلام من يُجوَّز عليه الخطأ والسهو والنسيان والغلط [٤]، فحمل ما يجري هذا المجرى من كلام من ليس بمعصوم من الناس على كلام الله تعالى لا يصح، فهو استشهاد في نهاية البعد [٥].

وأما ما ذكره من الاستشهاد في ذلك بما روي عن الصحابة في الأختين المملوكتين فهو دلالة لنا؛ لأنهم لما قالوا فيهما: ((أحلتهما آية وحرمتهما أخرى))، لم

---

(١) أي: كان مخطئاً من حيث أن اختيار العبارة لم يكن صواباً. وكذلك ذِكرُ المجتهد قولين، وترك ما سواهما يدل على تجويز كل واحد من القولين دون ما سواهما، فيبقى الاعتراض عليه من جهة العبارة، حيث أن ظاهرها لا يشعر بمراده. والله أعلم.

(٢) في (أ): والاشتغال.

(٣) في (أ): ومحتملا. مصحفة.

(٤) في (ب)، و(ج): الغلط والسهو والنسيان والخطأ.

(٥) تأويل كلام البشر إذا كان يلزم من إبقائه على ظاهره الجمع بين الضدين واجب، بل هو أهون من تأويل كلام الله سبحانه وتعالى؛ لأن في تأويل كلام الله سبحانه إخضاعاً له للمقاييس العقلية، وإلى ما يجوز عقلاً وما لا يجوز. والعقل قد لا يرتقي لإدراك بُعد الإلهيات.

يقولوا إن لنا قولين فيهما، أحدهما تحليل والآخر تحريم [١]، ولم يريدوا بما قالوه أن فيهما حكمين، وإنما أرادوا بذلك أن الآيتين لما تساوى ظاهرهما، احتيج إلى دلالة أخرى يُرجع إليها في المراد بهما.

فأما الحكمان فالثابت [٢] منهما أحدهما عندهم، والأشهر منهما [٣] عنهم هو الحظر، كما روي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام وغيره [٤]، فقد [٥] ثبت أنهم نسبوا التساوي إلى الظاهرين لا إلى الحكمين، وهذا يبين صحة ما نذهب إليه من إبطال القولين.

وأما قوله: إن المنِكر لذلك إن خالف في المعنى فقد بينا صحته، وإن خالف في العبارة فهذه العبارة إذا لم تكن لغوية ولا شرعية لم يمتنع أن يُعبر بها عما يصح من المعاني، إذ لا حجر في العبارات، فإنه غير مستمر لما بيّناه فيما تقدم، وهو أن هذه العبارة وإن لم تكن لغوية ولا شرعية فهي عرفية، والعرف أقوى من اللغة [٦]، فلا يجوز استعمالها في غير موضعها في العرف والعدول بها عن ذلك.

---

(١) في (ب)، و(ج): التحليل والآخر التحريم.

(٢) في (أ): والثابت.

(٣) سقط من (ب)، و(ج): منهما.

(٤) سئل علي رضي الله عنه عمن وطىء إحدى الأختين المملوكتين هل يطأ الأخرى؟ فقال: لا حتى يخرجها من ملكه. وقال في ذلك عبارة أخرى وهي: ((ولست أفعله أنا ولا أهلي)). وعن عثمان رضي الله عنه ((أما أنا فما أحب أن أفعل ذلك)). وعن ابن عمر رضي الله عنه ((لا يقع على الأخرى ما دامت التي وقعت عليها في ملكه)). وعن الشعبي وابن سيرين ((يحرم من جمع الإماء ما يحرم من جمع الحرائر إلا العدد)). قال علي لمن فعل هذا: ((لو كان لي عليك سبيل ثم فعلت ذلك لأوجعتك)). كل هذه الآثار موجودة في مصنف ابن أبي شيبة ٤/ ١٦٨ – ١٧١.

(٥) في (ج): وقد.

(٦) أي: أن الحقيقة العرفية أقوى من الحقيقة الشرعية إذا لم توجد قرينة ترجح أحدهما.

وقوله: إنه [1] ليس في العبارات حَجرٌ فإنه لا يصح على الإطلاق؛ لأن ما يجري هذا المجرى من العبارات ففي استعمالها في غير موضعها أعظم حجر، إذ الواجب عند الإطلاق حملها على موضوعها [2]، ولهذ حمل الفقهاء العبارات المستعملة في الأيمان على موضوعها [3] في العرف، فلو أن قائلا قال: لم يجب حملها على العرف وليس في العبارات حجر لكان عادلا عن الطريقة المستقيمة. ولا يمكن أن يقال: العرف الذي تعتبرونه في هذا الباب إن أردتم به عُرْفَكم فإنه لا يكون حجة علينا، إذ لا يمتنع أن يكون لنا عُرفٌ كما [4] أن لكم عرفا؛ لأنّا نريد بذلك عرف كافة العلماء في هذا الباب، فيما يتعلق بالعقليات والشرعيات قبل حدوث مسألة القولين، وهذه الجملة قد تبين بها ما يجب تَصَوُّرُه في هذه المسألة.

* *

(١) في (ج): إن. مصحفة.

(٢) في (ج): موضعها.

(٣) في (ج): موضعها.

(٤) في (ج): كماه. مصحفة.

فصل
[التخريج على المذهب]

ومما يتصل بالمسألة التي تقدمت الكلام في التخريج على المذهب، وبيان ما يصح من ذلك وما لا يصح [١]، والأصل في هذا الباب أنّا قد بيّنا فيما تقدم أن وصف المذهب بأنه مذهب للإنسان عبارة من طريق العرف عن كونه معتقدا له، وذلك إنما يثبت من طريق القطع أو من جهة الحكم.

فالأول: أن يُعلَم كونه معتقدا لذلك ضرورة، أو بطريق من طرق العلم.

والثاني: أن يحصل [٢] من جهته الإظهار لذلك بأن [٣] ينص عليه قولا، أو يذكره في تصنيفه؛ لأن العلماء أجروا ما يوجد في التصنيف مجرى ما يظهر بالقول في باب الإضافة إلى صاحب المذهب.

وإذا ثبت هذا فالحكم الذي يضاف إلى المجتهد أنه مذهب له إذا لم يكن طريقه العلم والقطع فلا بد من كونه منصوصا عليه من جهته، أو جاريا مجرى المنصوص على سبيل التفصيل (أو سبيل الجملة.

---

(١) قد يعبر بعض الأصوليين عن هذه المسألة بلازم المذهب هل هو مذهب لصاحب المذهب. والأكثر على أنه ليس مذهباً له على الإطلاق، ولذلك ذكروا صوراً. فما يغلب على الظن أن المجتهد لو حكم فيما سكت عنه بحكم لحكم بمثل ما حكم فيه جعله مذهباً له. وينظر ما يتعلق بالتخريج على المذهب: التبصرة لأبي إسحاق الشيرازي ص ٥١٧، والتمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٣٦٦، واللمع ص ٧٥، وشرح اللمع ٢/ ١٠٨٤، وجمع الجوامع مع البناني ٢/ ٣٦٠، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٢٩٩، والمعتمد ٢/ ٨٦٥، والمحصول ٢/ ٢/ ٥٢٣، ونهاية السول مع البدخشي ٣/ ١٥٤، وروضة الناظر ص ٣٧٩، والوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/ ٣٥٧.

(٢) في (أ): يعلم.

(٣) في (أ): أن.

وما يكون منصوصا عليه على سبيل التفصيل) [١] فهو الذي يصح [٢] وصفه بأنه صريح المذهب.

وما يكون منصوصا عليه على سبيل الجملة، أو في حكم المنصوص فهو الذي يصح إضافته إليه تخريجا على المنصوص عليه تصريحا، وذلك لا يخرج عن أقسام:

إما أن ينص عل الحكم بلفظ يشمله ويشمل [٣] غيره، (كالعموم من جهة المعنى أو ما يجري مجراه، نحو أن يطلق الحكم في شيء ولا يعلقه بحال دون حال ولا بشرط) [٤].

أو يعلقه بعلة توجد في غيره، والمعلوم من حاله أنه لا يرى تخصيص العلة (أو ما يجري مجرى ذلك، نحو أن يعلقه بشرط على وجه يقتضي زوال الحكم عما لا شرط فيه) [٥].

أو ينص في الحادثة على حكم، وتكون الحال ظاهرة - في أن لا فصل بينه وبين حكم آخر في الشريعة - ظهورا لا يجوز أن يقع فيه الاشتباه [٦].

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين. سهواً.

(٢) في (أ): لا يصح. مصحفة.

(٣) في (ج): يشتمله ويشتمل. مصحفة.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٥) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٦) ذكر المصنف ثلاث صور يجوز فيها التخريج على المذهب، وكذلك فعل أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٨٦٥. ومثّل أبو الحسين للصورة الأولى بأن يقول المجتهد: ((الشفعة لكل جار)). فمعظم الأصوليين لا يرون أن هذا من التخريج بل هو من القول الصريح، ولذا لا أظن أن فيه خلافاً. ومثّل أبو الحسين للصورة الثانية بقول المجتهد: ((النية واجبة في التيمم لأنه طهارة عن حدث)). ولم يشترط بعض الأصوليين كونه لا يرى تخصيص العلة، منهم أبو الحسين وأبو الخطار وابن النجار في شرح الكوكب وابن قدامة والطوفي في المختصر ص ١٨١، وابن تيمية في المسودة ص ٥٢٥. ومثّل للثالث أبو الحسين بقول المجتهد: ((الشفعة لجار الدكان))، فيكون جار الدار مثله. وقال بهذه الصورة أبو الخطاب في التمهيد، وابن السبكي في جمع الجوامع ٢/ ٣٦٠، والرازي في المحصول، والإسنوي في نهاية السول، وابن قدامة في الروضة. ونقله في شرح الكوكب عن الخرقي والأثرم وابن حامد وابن مفلح.

ففي هذه الأقسام الثلاثة يجوز أن يُخَرَّج ما لم يذكره على المذهب الذي ذكره فيضاف إليه ويُجعل مذهبا له.

وما عدى هذه الأقسام مما لا يُعلم كون المجتهد معتقدا له، ولم يحصل من جهته نص عليه، ولا ما يجري مجرى النص عليه على [1] تفصيل أو جملة، فإنه لا يصح إضافته إليه على سبيل التخريج [2]، مثل أن ينص على حكم في المسألة ويذكر في ذلك طريقة من الاجتهاد يمكن إلحاق حكم آخر به في تلك الطريقة، ويمكن أن يفصل بينهما من وجه آخر، فلا يجوز فيما يجري هذا المجرى أن يخرج الثاني على [3] الأول ويضاف إلى من [4] قال به. وكذلك إذا كانت طريقة المجتهد في حكم المسألة يغلب على الظن أنه لو استفتي في الحادثة لأفتى فيها بحكم مخصوص، فإنه لا يجوز إضافته إليه وجعله مذهباً له على سبيل التخريج [5].

فإن قال قائل: ما الذي يدل على صحة ما قلتموه في هذا الباب؟

قيل له: ما بيناه من أن إضافة المذهب إلى الإنسان يفيد كونه معتقدا له، وإذا لم يكن ذلك مما يُعلم منه ضرورة، أو بطريق من طرق العلم، فلا بد من أن يحصل

---

(١) سقط من (أ): على.

(٢) في (ج): التخرج. مصحفة.

(٣) في (أ): عن.

(٤) في (أ): ما. مصحفة.

(٥) أضاف ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٩٧ أن فعل المجتهد ومفهوم كلامه مذهب له، ونقل أنه اختيار الخرقي وابن حامد وإبراهيم الحربي، وخالفهم في ذلك أبو بكر عبد العزيز. وذكر ابن السبكي نكتة لطيفة لم أجدها عند غيره، وهو ينبغي أن ينص أن هذا الحكم مخرج على قول الإمام، فلا يدمج في جملة أقواله. وقد منع من التخريج على أقوال صاحب المذهب الشيرازي في كتبه. ولكن من نقاشه لأدلة خصمه يظهر بأنه يقول بالتخريج إذا قطع أنه لا فرق بين المسألتين كقول المجتهد: ((لا شفعة في الدار)) يلحق به البستان والحانوت والأرض على ما في التبصرة ص ٥١٧.

من [١] جهته ما [٢] يصح معه إثبات ذلك من طريق الحكم دون القطع، وذلك لا يخرج عن الأقسام التي ذكرناها.

فأما إذا أُلحِقَ بها ذكره ما لم يذكره ولا هو في معنى ما ذَكَرَه، بأن يكون قد ذكر علة تجمعهما أو لفظا يشملهما، أو كان الشرع مانعا من التفرقة بينهما على وجه لا يلتبس الحال فيه، فيُحكم لأجل ذلك بأنه لم يقل بأحدهما إلا وهو قائل بالآخر [٣]، من حيث يقتضي ذلك حاله [٤] في العلم والدين وأمكن [٥] الفصل بينهما، فلا وجه هناك يقتضي إضافته إليه وجعله مذهبا له، وهذا لا إشكال فيه.

فإن قال: فإذا جاز أن يوصف ما يثبت بالقياس والاجتهاد بأنه قول أو دين لله تعالى أو لرسوله صلى الله عليه [وآله]، وإن لم يكن قد ورد عن الله تعالى نص فيه على تفصيل أو على جملة، ولا عن الرسول صلى الله عليه وآله، فَلِمَ لا يجوز أن يضاف الحكم إلى المجتهد تخريجا، وإن لم ينص عليه على جملة أو تفصيل [٦]؟

---

(١) في (ج): كم. مصحفة.

(٢) في (ب)، و(ج): بها.

(٣) في (أ): الآخر.

(٤) في (ج): حله. مصحفة.

(٥) في (أ): أمكن.

(٦) لم يبين المصنف هنا من يقول: أن ما يثبت بالاجتهاد والقياس يطلق عليه أنه قول الله. كما ذكر هذا الاعتراض الشيرازي في التبصرة ولم ينسبه، ولبعد هذا القول لم يشر إليه أبو الحسين في المعتمد، ولكن ذكر بأن جماعة يطلقون عليه أنه دين لله. وقد أفرد أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٦٦ هذا بمسألة، وتابعه أبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٤٦٦. وذكر أبو الحسين أن القياس مأمور به ودين، ونقل الخلاف في تسميته ديناً عن أبي الهذيل، وعلل ذلك لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر. ونقل عن أبي علي أنه يصف ما كان واجباً فقط بأنه دين دون ما كان ندباً. ونقل عن قاضي القضاة أنه يصف ما كان واجباً ومندوباً بذلك.

قيل له: وصفُ ما ثبت بطريق القياس والاجتهاد بأنه قول الله [(١)] تعالى أو لرسوله فإنه لا يصح، وأما وصفه بأنه دين لهما فهو جائز، والوجه فيه أن ذلك لما [(٢)] ثبت بما نصبه [(٣)] الله تعالى أو رسوله من الدلالة عليه وبأمرهما به وإيجابهما له صح وصفه بذلك؛ لأن الدين عبارة عما أُمر به المكلَّف وأوجب عليه [(٤)]، وليس هكذا حكم المجتهد؛ لأن إضافة المذهب والقول إليه على هذا الوجه لا يصح، ولا وجه لإضافته ذلك إليه سوى ما بيّناه.

* *

(١) في (أ): الله.

(٢) في (ج): إنما.

(٣) في (ج): وضعه. مصحفة.

(٤) سقط من (أ): وأوجب عليه.

مسألة
[الاجتهاد في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم]

اختلف أهل العلم في جواز الاجتهاد في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم (١):
فمنهم من منع من ذلك ولم يفصل بين كون المجتهد بحضرته، وبين كونه غائبا عنه.
ومنهم من أجاز ذلك ولم يفصل بين الحالين (٢).

---

(١) ذكر الرازي في المحصول ٢/ ٣/ ٢٥ ووافقه الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٢٥٧: أن هذه المسألة لا ثمرة لها في الفقه الإسلامي، حيث أنها تقوم مقام التواريخ؛ لأن اجتهاد الصحابي في عصره صلى الله عليه وآله وسلم إن بلغ الرسول، وأقره عليه كان حجة لأنه أصبح سنة تقريرية. وإن بلغه ولم يقره أو لم يبلغه، لم يكن حجة على الصحيح.
وبعض الأصوليين كالشيرازي في اللمع ص ٧٥، وفي شرح اللمع ٢/ ١٠٨٩، وفي التبصرة ص ٥١٩، وإمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من كتاب تلخيص التقريب ص ٧٣، فرضوا المسألة في حالة حضوره ولم يتعرضوا لمن غاب عنه صلى الله عليه وآله وسلم. وقد حكى ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨٢ نقل الإجماع على جواز الإجماع للغائب عن الأستاذ أبي منصور. ونسبه معظم الأصوليين للجمهور، ونسب معظمهم الخلاف في الجواز لشذوذ من الفقهاء والمتكلمين، كما فعل المصنف هنا.
وينظر أقوال العلماء في المسألة في: الأحكام للآمدي ٤/ ١٧٥، والوصول على الأصول لابن برهان ٢/ ٣٧٦، والبرهان ٢/ ١٣٥٦، والمنخول ص ٤٦٨، والمعتمد ٢/ ٧٢٢، ٧٦٥، والمستصفى ص ٤٨٢، ونهاية السول مع البدخشي ٣/ ١٩٦، وجمع الجوامع مع البناني ٢/ ٣٨٧، والمسودة ص ٥١١، وشرح تنقيح الفصول ص ٤٣٦، وروضة الناظر ص ٣٥٤، والأحكام لابن حزم ٢/ ٦٩٨، وفواتح الرحموت ٢/ ٣٧٤، وتيسير التحرير ٤/ ١٩٣، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٤٢٣، والإبهاج ٣/ ٢٥٢، ومنتهى ابن الحاجب ص ٢١٠.

(٢) كثير من الأصوليين كالآمدي وابن الحاجب وابن السبكي في جمع الجوامع ذكروا اختلافاً في الجواز، ثم اختلافاً في الوقوع بين من يقولون بالجواز. والمصنف هنا دمج الأمرين. وإن كان من ظاهر أدلته يريد الاختلاف في الوقوع؛ لأن من خالف في الجواز شرذمة لا يعبأ بقولها.

ومنهم من فصل بينهما، فذهب إلى أن الغائب عنه كان له أن يجتهد، ولم يكن ذلك لمن كان بحضرته [1].

---

(١) القائلون بجواز الاجتهاد لمن عاصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم اختلفوا في الوقوع على أقوال كثيرة، ذكر منها المصنف ثلاثة أقوال، وأشار لقول رابع وهي:

١- لا يجوز للغائب وللحاضر مطلقاً وهو منسوب لقلة، ونسبه محقق شرح الكوكب لأبي الخطاب والجبائين وهو خطأ.

٢- يجوز مطلقاً للغائب والحاضر. وارتضاه الشيرازي في كتبه. ونسبه ابن قدامة في الروضة لأكثر الشافعية، وارتضاه ابن برهان في الوصول إلى الأصول، وابن السبكي في جمع الجوامع والإبهاج، والبيضاوي في المنهاج. ونقله أبو الخطاب عن أبي يعلى.

٣- يجوز لمن كان غائباً أو يتعذر عليه استفتاء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لضيق الوقت، وبهذا القول قال الأكثرون، ونسبه أبو الحسين وأبو الخطاب لأبي هاشم، ولإحدى روايتي أبي علي الجبائي، وارتضاه أبو الحسين. واختاره الغزالي في المنخول والمستصفى، ولكن اشترط في حضرته عدم وجود المنع. واختاره إمام الحرمين في البرهان. وقال في تلخيص التقريب: يجوز عقلاً بالنسبة للحاضر، ولكن لم تقم دلالة شرعية على الوقوع. ونقله الشوكاني عن ابن الصباغ، والقاضي عبد الوهاب، وقال: نقله إلكيا الهراسي عن أكثر الفقهاء.

٤- يجوز في غيبته للقضاة والولاة فقط.

٥- يجوز في الغيبة مطلقاً ويجوز في حضرته بإذنه، على خلاف بينهم في كون الإذن صريحاً، أو يكفي.

٦- عدم المنع، وارتضاه ابن قدامة، واختاره أبو الخطاب، ونسبه للحنفية.

٧- التوقف في الحضور فقط، نقله أبو الحسين عن قاضي القضاة عبد الجبار.

٨- التوقف في الغيبة وعدم القول به في الحضور، ونقل في المعتمد ٢/ ٧٢٢ عن قاضي القضاة في الشرح: ((قال أبو علي في كتاب الاجتهاد: لا أدري هل كان يجوز لمن غاب عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في عصره أن يجتهد أم لا؟! لأن خبر معاذ من أخبار الآحاد)).

٩- ذهب الآمدي وتابعه ابن الحاجب إلى أنه يجوز عقلاً ووقع ظناً.

١٠- ذهب ابن حزم في الأحكام إلى منعه فيما يثبت فرضاً أو تحريماً أو حداً، واستدل على ذلك بتخطئة أبي السنابل في اجتهاده في حكم الحامل المتوفى عنها زوجها أنها تعتد بأربعة أشهر وعشراً، ويجوز في مثل اجتهاد الصحابة في السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة ووجوههم كالقمر.

والأول ذهب إليه شرذمة من الفقهاء ونفر من المتكلمين.

وذهب إلى الثاني بعض الفقهاء والمتكلمين، وقد حكى ذلك شيخنا [1] أبو عبد الله عن محمد، وذكر عنه أن النبي صلى الله عليه [وآله] أمر بالاجتهاد بحضرته عمرو بن العاص [2] في بعض الحوادث [3].

والقول الثالث هو الذي يذهب إليه من يقول بالاجتهاد من جمهور المتكلمين والفقهاء، وهو قول شيخينا أبي علي وأبي هاشم رحمها الله، وإن كان قد مرّ لأبي علي في كتاب الاجتهاد ما يقتضي التوقف في ذلك.

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه:

[الأول]: منها: أن الاجتهاد طريقه غالب الظن، فلا يجوز أن يكون للظن [4] حكم مع التمكن من العلم، وفي عصر النبي صلى الله عليه [وآله] كان الناس

---

(١) في (أ): الشيخ.

(٢) (٥٠ ق ه - ٤٣ ه = ٥٧٤ - ٦٦٤ م) عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي، أبو عبد الله: فاتح مصر، وأحد دهاة العرب وأولي الرأي والحزم والمكيدة فيهم. كان في الجاهلية من الاشداء على الاسلام، وأسلم في هدنة الحديبية. كان من أمراء الجيوش في الجهاد بالشام في زمن عمر. وهو الذي افتتح قنسرين، وصالح أهل حلب ومنبج وأنطاكية. وولاه عمر فلسطين، ثم مصر فافتتحها. وعزله عثمان. ولما كانت الحرب بين علي ومعاوية كان عمرو مع معاوية، فولاه معاوية على مصر سنة ٣٨ ه، وأطلق له خراجها ست سنين فجمع أموالا طائلة. وتوفي بالقاهرة. أخباره كثيرة. وفي البيان والتبيين: كان عمر بن الخطاب إذا رأى الرجل يتلجلج في كلامه قال: خالق هذا وخالق عمرو بن العاص واحد! وله في كتب الحديث ٣٩ حديثا. وكتب في سيرته " تاريخ عمرو بن العاص - ط " لحسن ابراهيم حسن المصري. انظر الاستيعاب، بهامش الاصابة ٢: ٥٠١ والاصابة: ت ٥٨٨٤ وتاريخ الاسلام، للذهبي ٢: ٢٣٥ - ٢٤٠ والمغرب في حلي المغرب، الجزء الاول من القسم الخاص بمصر ١٣ - ٥٤ وجمهرة الانساب ١٥٤ والولاة والقضاة: انظر فهرسته.

(٣) انظر المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/ ٧٦٥.

(٤) في (أ): الظن. مصحفة.

متمكنين من العلم بحكم الحادثة [١] من طريق النص، وهذا يمنع من أن يكون للاجتهاد حكم في تلك الحال.

و[الثاني]: منها: أن تجويز ذلك يؤدي إلى الاستغناء عن النبي صلى الله عليه [وآله] في تلك الأحكام التي يُتَوَصَّل إليها بالاجتهاد.

و[الثالث]: منها: أنه لو [٢] كان ورد التعبد به ووقع [٣] استعماله لوجب أن ينقل ذلك نقلا شائعا يقع العلم به، كما أن الصحابة لما تُعبِّدوا بذلك ووقع منهم العمل [٤] به [٥] نقل ذلك نقلا يوجب العلم [٦].

ومن ذهب إلى القول الثاني فإنه احتج بأخبار رُوِيت في ذلك، وهي: أن النبي صلى الله عليه وآله أمر عقبة بن عامر [٧] وعمرو بن العاص بأن يجتهدا [٨] في بعض الحوادث بحضرته، وقال لهما: ((إن أصبتما فلكما عشر حسنات،

---

(١) سقط من (ب)، و(ج): بحكم الحادثة.

(٢) سقط من (ج): لو.

(٣) في (أ): وقع. مصحفة.

(٤) في (أ)، و(ب): العلم. مصحفة.

(٥) أي: تعبد الصحابة بالاجتهاد وعملوا به بعد وفاته نقل عنهم نقلاً متواتراً يوجب العلم.

(٦) استدل لهم الآمدي في الإحكام ٤/ ١٧٩ بأن الاجتهاد مع وجود الرسول افتيات عليه. وكذلك بأن الصحابة كانوا يرجعون عند وقوع الحوادث إليه، ولو كان جائزاً لم يرجعوا إليه.

(٧) هو عقبة بن عامر الجُهَني، أبو حماد الأنصاري، روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وروى عنه كثير من الصحابة، كان عالماً بالفرائض والفقه، وكان فصيح اللسان، شاعراً كاتباً، كان هو البريد إلى عمر بفتح الشام، وسكن دمشق، شهد صفين مع معاوية، وأمَّره بعد ذلك على مصر، وكان له فيها الخراج والصلاة، مات في خلافة معاوية على الصحيح سنة ٥٨هـ بمصر. "انظر الإصابة ٢/ ٤٨٩، الاستيعاب ٢/ ١٥٥، تهذيب الأسماء ١/ ٣٣٦، شذرات الذهب ١/ ٦٤، مشاهير علماء الأمصار ص٥٥".

(٨) في (أ): يجتهدوا. مصحفة.

وإن أخطأتما فلكما حسنة واحد))" [١] وروي أيضا أنه أمر غيرهما بمثل ذلك [٢].

ومن يذهب إلى القول الثالث فإنه يعتمد فيه أن إثبات ذلك لا يصح إلا بدليل يوجب العلم، وقد ورد فيمن غاب عن النبي صلى الله عليه وآله ما يدل على أنه كان متعبدا بالاجتهاد وهو خبر معاذ، وهذا الخبر قد تلقاه العلماء بالقبول، وليس هكذا وقوع الاجتهاد بحضرته وورود التعبد به، إذ [٣] لم يثبت فيه دليل يفضي إلى العلم فوجب الفصل بين الحالين، وربما اعتمد في ذلك بعض ما حكيناه عن الفرقة الأولى، وهو أنه لو كان جرى بحضرته لنقل ذلك نقلا شائعا.

والذي يجب أن يحصل في هذا الباب أن ورود التعبد بالاجتهاد في عصر النبي صلى الله عليه وآله لمن كان بحضرته أو كان غائبا عنه جائز من جهة العقل [٤]، إذ لا يمتنع تعلق المصلحة بذلك في عصره وبحضرته كما تعلقت المصلحة به بعده، فلا مانع يمنع من جوازه عقلا، وما يدّعونه من المانع عن ذلك وهو أنه يؤدي إلى

---

(١) عن عبد الله بن عمرو أن رجلين اختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال لعمرو: "اقضِ بينهما، فقال: أقضي بينهما وأنت حاضر يا رسول الله؟ قال نعم على أنك إن أصبت فلك عشرة أجور، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر" رواه الحاكم في المستدرك ٤/ ٨٨، مسند أحمد ٤/ ٢٠٥، سنن الدارقطني ٤/ ٢٠٣، مجمع الزوائد ٤/ ١٩٥.

(٢) ومنه أمره سعد بن معاذ بالحكم في بني قريظة. ومنه اجتهاد أبي بكر رضي الله عنه في حق أبي قتادة حيث قتل رجلاً من المشركين فأخذ سلبه غيره، فقال أبو بكر في الحديث المتفق عليه: ((لاها الله، لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فنعطيك سلبه. فقال صلى الله عليه وآله وسلم: صدق فاعطه إياه)) أخرجه البخاري - (٣/ ١١٤٤) برقم (٢١٠٠) ومسلم - (٥/ ١٤٧) برقم (١٧٥١)، وأبو داود - (٣/ ٢٢) برقم (٢٧١٧). هذا في حضرته، وما في غيبته أشهر.

(٣) في (ج): إذا.

(٤) لم يرتض أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٢٣ من قاضي القضاة هذا، فبعد أن نقله عنه قال: ((والأولى أن يقال إنه لا يجوز لمن حضر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يجتهد من جهة العقل قبل سؤال النبي صلى الله عليه وآله وسلم)).

الاستغناء عنه، (أو لا يصح ذلك للتمكن من العلم) [١]، فقد دل الدليل على فساده، ونحن نبين ذلك، فإذن قد بان أنه لا وجه للمنع من جوازه.

فأما ورود التعبد به ووقوعه فذلك [٢] موقوف على الدليل. وكذلك الفصل بين من كان بحضرته صلى الله عليه [وآله] وبين من كان غائبا عنه، فهو موقوف أيضا على الدليل.

فما دل عليه الدليل من ذلك وجب أن يُقطع به، وما لم يدل عليه دليل فهو على أصل الجواز، وقد بيّنا فيما تقدم الكلام في صحة خبر معاذ وتلقي العلماء إياه بالقبول، فإذا ثبت ذلك وجب أن نقطع على جواز الاجتهاد لمن كان غائبا عنه.

فأما جواز ذلك لمن كان بحضرته، فلم يدل عليه دليل مقطوع به [٣]، فإن دل دليل على نفيه وجب المنع منه قطعا، وإن لم يمنع منه دليل وجب التوقف فيه، ولا يبعد أن يستدل على نفيه بأنه لو كان ورد [٤] التعبد به بحضرته صلى الله عليه وآله لوجب نقل ذلك على وجه يقع العلم به؛ لأنه كان يجري مجرى سائر الأصول الظاهرة التي تدعو الدواعي إلى نقلها، فإذا لم يحصل النقل في ذلك على وجه يوجب العلم وجب نفيه. وقد أومأ بعض شيوخنا إلى أن الواجب هو التوقف في هذه المسألة. واعترض دلالة من يستدل على نفيه بأنه لو كان واقعا لكان النقل به شائعا.

---

(١) في (ب): من ذلك. مصحفة. وسقط من (ج): ما بين القوسين.

(٢) في (ب)، و(ج): بذلك. مصحفة.

(٣) وعبّر إمام الحرمين عن ذلك في كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص ٧٦ بأنه لم تقم حجة شرعية في تعبدهم، وإن وردت لفظة شاذة أو محتملة للتأويل. وكافة متكلمي الأصوليين يرون أن قواعد الأصول لا تثبت إلا بأدلة قطعية، ومن هنا نفوا جواز وقوع الاجتهاد في حضرة الرسول عليه السلام فقال الرازي في المحصول: ((لا يجوز التمسك بخبر الآحاد في مسألة علمية)). مع أن قصة اجتهاد أبي بكر واردة في الصحيحين، وكذلك قصة حكم سعد بن معاذ في بني قريظة.

(٤) في (ب)، و(ج): ورود. مصحفة.

فإن [1] قال: لا يمتنع أن لا يشيع النقل إذا [2] لم يكثر وقوعه، ولم يتكرر على وجه يظهر لأكثر الناس استعماله، ولا سيما وهذا الباب مما لا يتعلق حكمه بمن بعده، فيقتضي ذلك أن ينقله السلف إلى الخلف.

قال: ولا يمكن أن يقال: إن ذلك كان يتعلق بمن بعدهم؛ من حيث يستدل به على جواز الاجتهاد لمن بعد النبي صلى الله عليه [وآله]؛ لأنه إذا كان الاجتهاد جائزا لمن بحضرته فهو لمن بعده أَجْوَزُ، إذ يمكن أن يُعتَرَض هذا بأنه يصح أن يُعلم ورود التعبد بالاجتهاد في عصر النبي صلى الله عليه [وآله] وبحضرته، وإن لم يعلم كيفية [3] ذلك، وهل كان ذلك [4] عاما أو خاصا، فلا يصح الاستدلال بجوازه لمن كان في ذلك الوقت على جوازه لمن بعده. والوجه الذي ذكرناه لا يعترضه شيء من هذا الكلام؛ لأنّا لم نقل: إن من كان بحضرة النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم لو كان مُتعبَّدا بالاجتهاد لوجب أن ينقل نفس الاجتهاد، فيقال: إنه إذا لم يكثر استعماله لا يمتنع أن لا ينقل، وإنما قلنا: إنه كان يجب أن ينقل التعبد به؛ لأن التعبد بالاجتهاد أصل كبير من أصول الشرع. ومتى ورد ذلك عاما عن الله [5] تعالى فلا بد من أن يؤديه النبي صلى الله عليه وآله أداء شائعاً [6]. وهذا يوجب أن

---

(١) في (ج): بأن. مصحفة.

(٢) في (أ): به إذا.

(٣) في (أ): بحقيقة.

(٤) سقط من (ج): وهل كان ذلك.

(٥) في (ج): من الله، بدل: عن الله.

(٦) جواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وآله وسلم سواء في حالة غيابه أو حضوره نقلت فيه حوادث كثيرة جداً، ومعظمها في غاية الصحة إسناداً، فما نقل إن لم تتواتر بعض حوادثه لفظاً كحكم سعد بن معاذ في بني قريظة، واجتهادهم في فهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا يُصَلِّيَن أحد العصر إلا في بني قريظة))، فهي من المتواتر المعنوي، ولذا فالذي تطمئن له النفس جواز الاجتهاد في غيابه وحضرته، إلا أنه في حضرته ينبغي أن يقيد بإذنه صلى الله عليه وآله وسلم.

تدعو [١] الدواعي إلى نقله، ولا يؤثر في ذلك كون حكمه غير متعلق بمن بعد النبي صلى الله عليه وآله؛ لأن ما يجري هذا المجرى لا بد من أن ينقل، وإن لم يتعلق [٢] حكمه بالمستقبل، كما أن كثيرا من الحوادث قد نقل [٣]، وإن لم تتعلق بمن يوجد من بعد.

يبين صحة هذا أيضا أن من الأحكام ما نسخ [٤]، وإن لم ينسخ ببدل يتعلق حكمه بالمستقبل. وقد نُقِلَ ورود التعبد به ونسخه [٥]. فقد ثبت أنه لا يمكن أن يُعترض ما قلناه بأن حكمه إذا كان لا يتعلق بمن يوجد في المستقبل لا يمتنع أن لا ينقل. ويقرب عندي أن يقال: إن التعبد بالاجتهاد لمن كان بحضرة النبي صلى الله عليه [وآله] لا يمتنع أن يكون قد ورد على سبيل التخصيص لا على الإطلاق والعموم، وهو أن يأمر صلى الله عليه [وآله] بذلك واحداً بعد آخر في حوادث مخصوصة [٦]، فيكون لمن أمره بذلك أن يجتهد في تلك الحادثة بعينها عند أمره دون ما سواها، على ما وردت الأخبار به.

ولا يعترض هذا الوجه ما اعترضنا به قول من يذهب إلى ورود التعبد على سبيل العموم والإطلاق؛ لأن ذلك إذا لم يكن التعبد به عاما شائعا، وإنما يحصل في

---

(١) في (أ): الشرع، فلا بد أن تدعو...

(٢) في (ب)، (ج): أن ينقل التعلق.

(٣) في (ج): الحوادث تنقل.

(٤) في (ج): ما ينسخ. مصحفة.

(٥) في (ج): إلى نسخه.

(٦) حمل الآثار الواردة في اجتهاد الصحابة في حضرته صلى الله عليه وآله وسلم لا تشهد له قواعد الأصول؛ لأن الأصل ما ثبت في حق الصحابي ثابت في حق جميع الصحابة، إلا أن يرد الدليل على الخصوصية، فعلى المدعي الاستدلال للخصوصية.

الوقت بعد الوقت ويتعلق [١] بأعيان مخصوصة، لا يمتنع أن لا يشيع نقله على وجه يوجب العلم.

(ولا يجري مجرى حكم عام لا بد من أن يؤديه النبي صلى الله عليه وآله على وجه يشيع ويظهر) [٢].

والجواب عن الوجه [٣] **الأول** الذي تعلقت به الفرقة الأولى: أن المصلحة إذا تعلقت بأن يعمل المكلفون في هذه الأحكام بما يؤدي اجتهادهم، ويسلكون في ذلك طريقة غالب الظن، لم يجز أن يبين النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم لهم أحكامها من طريق النص، وإذا كانت الحال هكذا فليس هناك تَمَكُّنٌ من العلم، وهذا يقتضي أن يكونوا قد استعملوا الاجتهاد عند تعذر العلم لا عند التمكن منه.

والجواب عن الثاني: أن التعبد بالاجتهاد لا يؤدي إلى الاستغناء عن النبي صلى الله عليه وآله في حكم الحادثة، إذا كان هو الآمر به، والمبلّغ عن الله تعالى ورودَ التعبد باستعماله، وكانت الأصول التي يصح الاجتهاد بالنظر فيها مأخوذة عنه. ألا ترى أنه لا فصل بين أن يحتاج الإنسان إلى غيره في أمر من الأمور، وبين أن يحتاج إليه فيما لا يتم ذلك الأمر إلا به في أنه يكون محتاجا إليه، ولو لزم هذا للزم أن تكون الصحابة قد استغنت في أحكام الحوادث التي اجتهدت فيها عن النبي صلى الله عليه وآله، وهذا ظاهر الفساد [٤].

---

(١) في (ب)، و(ج): فيعلق.

(٢) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٣) سقط من (ج): الوجه.

(٤) دعواهم أنه يلزم على القول بجواز الاجتهاد في عصره استغناء الصحابة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ظاهره السقوط؛ لأن اجتهاد الصحابي يفيد الظن بالحكم، وهو جائز للضرورة لغيبته، وجائز في حضرته لمن أذن له، على أنه صلى الله عليه وآله وسلم يقره عليه إذا أصاب، ولا يقره إذا أخطأ فهو في حاجة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

والجواب عن الثالث: أن ذلك قد نُقل فيمن غاب عن النبي صلى الله عليه [وآله] نقلا يوجب العلم؛ لأن خبر معاذ قد دل عليه، وقد بيّنا الكلام في صحة هذا الخبر وتلقي العلماء إياه بالقبول.

فأما اجتهاد من كان بحضرته فقد بينا أنه غير مقطوع عليه، وذكرنا ما تحتمل هذه المسألة من الكلام.

فإن قيل: إنما أردنا بما قلناه أنه لو كان صحيحا لوجب أن يُنقل على وجه يقع به العلم الضروري، وخبر معاذ إن صح فإنما يقع العلم به من طريق الاستدلال [(١)].

فالجواب عن ذلك من وجهين، أحدهما [(٢)]: أن ورود التعبد بالاجتهاد في عصر النبي صلى الله عليه [وآله] إذا - كان يختص بمن [(٣)] غاب عنه، وهم الأمراء ومن يجري مجراهم من الحكام، وهذا الحكم يختصهم دون غيرهم - لم يجر ذلك مجرى الأحكام الشائعة التي تعم الكل، وينقل على وجه يقع به العلم الضروري؛ لأن هذا إنما يجب في أمور العامة دون الخاصة، ولا يجري هذا مجرى ما قلناه في ورود التعبد بذلك لمن بحضرته على سبيل العموم والإطلاق؛ لأن [(٤)] ذلك يوجب شياع النقل من الوجه الذي بيناه.

(والثاني: أنه لا يمتنع أن يكون النقل فيه في الأول شائعاً على الوجه الذي يقع به العلم، ثم يخف لقلة الحاجة إليه، ويقع الاقتصار [(٥)] على الخبر المجمع عليه.

---

(١) يعني بالاستدلال: أنه لم يتواتر الخبر لفظاً، ولكن أفاد العلم لتلقي الأمة له بالقبول، ولأنه متواتر معنوي أيضاً.

(٢) سقط من (أ): من وجهين، أحدهما.

(٣) في (أ): من.

(٤) في (أ): لا.

(٥) في (ب): الاختصار. مصحفة. وفي (ج): وقع.

فإن قيل: فهذا يلزمكم فيما أنكرتم من اجتهاد من كان بحضرة النبي صلى الله عليه وآله!

فالجواب: أنه لا يلزمنا؛ لأن ما يقع خاصا لا يجب أن يكون سبيله سبيل [١] ما يقع على وجه العموم في هذا الباب.

فإن قيل: فهذا رجوع إلى الوجه الأول!

فالجواب: أن غرضنا بذكر الوجه الثاني أن نبين أن اجتهاد من كان غائباً عن النبي صلى الله عليه وآله قد حصل فيه أمران لا يمتنع خفة النقل لأجلهما [٢]:

أحدهما: وقوعه خاصا.

والثاني: قلة الحاجة إليه للإستغناء عنه بالإجماع عليه، وليس هكذا اجتهاد من كان بحضرته إذا لم يحصل فيه ما يغني عن نقله) [٣].

فإن قيل: إذا كان الدليل على جواز الاجتهاد لمن كان غائبا عنه صلى الله عليه [وآله] خبر معاذ، فما تنكرون ممن يقول: إن ذلك إنما يدل على كونه مُتعبَّدا به خاصا دون غيره.

---

(١) في (ج): على سبيل.

(٢) يريد من عبارته: أنه لا يمتنع أن يخف النقل فلا يصل لدرجة التواتر، لأجل أنه جائز، وواقع من فئة خاصة وهم القضاة والولاة، ولأجل أنهم أجمعوا على جواز الاجتهاد في حالة غيابه، واشتهر فخف نقله بعد اشتهاره وتواتره.

(٣) سقط من (أ): ما بين القوسين.

تفريقه بين غيبته وحضوره بوجود دواعي على عدم نقل جوازه في الغيبة بالتواتر، ولا توجد في الحضور غير مرضي؛ لأنه يمكن ادعاء نفس الدواعي حيث أنه خاص من جهة كونه لا يجوز إلا بإذنه أو عرضه عليه، ويمكن ادعاء أنه كان مجمعاً عليه، ولهذا خفَّ نقله.وفي نظري أن الفرق المؤثر بينهما كون الحاجة داعية للاجتهاد في غيبته، وعند تعذر مراجعته صلى الله عليه وآله وسلم دون حضوره.

فالجواب [١]: أنه لا خلاف في أن حكم غيره كان حكمه في هذا الباب، (إذ القول بأن معاذا كان مخصوصا بذلك خارج عن الإجماع [٢]؛ لأنه ليس بقول لأحد) [٣]، فلذلك حكمنا بجواز الاجتهاد لكل من غاب عنه.

والجواب عما احتج به الطائفة الثانية: هو أن تلك الأخبار أخبار آحاد لا يقع العلم بها، فالاعتماد لا يصح، والجملة التي أوردناها في هذه المسألة بيّنة.

* *

---

(١) في (أ): والجواب.

(٢) وهو أن الأصوليين أجمعوا على أن ما ثبت في حق واحد من الصحابة ثابت في حق الجميع حتى يقوم الدليل على الخصوصية.

(٣) سقط من (أ): ما بين القوسين.

مسألة
[هل كان النبي صلى الله عليه وآله متعبدا بالاجتهاد]

اختلف أهل العلم في أن النبي صلى الله عليه وآله هل كان متعبدا بالاجتهاد في الأحكام الشرعية [١] أم لا [٢]؟

فذهب بعضهم إلى أنه كان متعبدا بذلك، وأن في الأحكام ما قد [٣] حكم به من طريق الاجتهاد [٤]، وهو الظاهر من مذهب الشافعي، وقد ذكره في

---

(١) قال ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٨٢: وهذه المسألة تبتنى على مسألة وهي: يجوز أن يقول الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((احكم بما شئت فأنت لا تحكم إلا بالحق، ولا تقول إلا الصواب)). وقد بناها على ذلك ابن الحاجب في المنتهى ص ٢١٧، وكذلك إمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص ٧٤. وخصَّ المصنف هنا المسألة بالأحكام الشرعية؛ لأن جمعاً من الأصوليين حكوا الإجماع على جواز وقوع الاجتهاد في مصالح الدنيا، وتدبير الحروب، منهم سليم الرازي، وابن حزم على ما في إرشاد الفحول ص ٢٥٥، وإحكام الأحكام لابن حزم ٢/ ٧٠٣، وذكروا قصة مصالحة غطفان، وتأبير النخل، ومنزله في غزوة بدر، وغيرها. وذكر ابن السبكي في الإبهاج ٣/ ٢٤٨ أن محل النزاع الفتاوى وليس الأقضية، ونقل عن القرافي أن الأقضية يجوز فيها له الاجتهاد إجماعاً، كما نقل ذلك عن القرافي في شرح المحصول الإسنوي في نهاية السول ٣/ ١٩٥.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): أم لا.

(٣) في (أ): وأن الأحكام في الشريعة ما قد...

(٤) عقد جمع من الأصوليين مسألتين، الأولى: في جواز تعبد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عقلاً، منهم أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧١٩، وأبو الخطاب في التمهيد، وإمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب. وبعض الأصوليين نقل الإجماع على جوازه عقلا، منهم ابن فورك والاستاذ أبو منصور على ما في إرشاد الفحول ص ٢٥٥، ولكن نقل معظم الأصوليين المنع عن الذين أحالوا التعبد بالقياس جرياً على مقتضى أصلهم. ونسبه أيضاً إمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب لبعض من قال بالقياس، ونسب ابن النجار في شرح الكوكب المنير القول بعدم الجواز لظاهر كلام أحمد في رواية ابنه عبد الله نقلاً عن أبي يعلى. وقال الزركشي في البحر المحيط: هو ظاهر اختيار ابن حزم. والثانية: في وقوعه من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

رسالته [١]، وحكاه عنه من تكلم في أصول الفقه من أصحابه [٢].

وذهب أكثر شيوخنا إلى أنه صلى الله عليه [وآله] لم يكن متعبدا بذلك، وإن كان يجوز من جهة العقل أن يتعبد به. وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله، وقد نص عليه أبو علي وأبو هاشم [٣].

وفي شيوخنا من توقف في ذلك [٤].

---

(١) في (أ): كتاب رسالته.

(٢) نقل الرازي في المحصول ٢/ ٣/ ٩ عن الشافعي قوله: ((يجوز أن يكون في أحكام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ما صدر عن الاجتهاد)).ولم أستطع الوصول إليه في الرسالة المطبوعة ولعله في رسالته القديمة.وحكى معظم الأصوليين القول بالجواز والوقوع عن الشافعي وأبي يوسف وأحمد وأكثر الحنابلة، واختاره الآمدي والشيرازي في كتبه الثلاثة، وهو مقتضى كلام الرازي وأتباعه.وينظر أقوال العلماء في هذه المسألة: المعتمد ٢/ ٧١٩، ٧٦١، المنخول ص ٤٦٨، جمع الجوامع مع البناني ٢/ ٣٨٦، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٤٧٤، والتمهيد ٣/ ٤١٢، والميزان للسمرقندي ص ٤٦٢، والأحكام للآمدي ٤/ ١٦٥، نهاية السول مع البدخشي ٣/ ١٩٤، المحصول ٢/ ٣/ ٩، المستصفى ص ٤٨٣، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٦، روضة الناظر ص ٣٥٦، البرهان ٢/ ١٣٥٦، فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٧، أصول السرخسي ٢/ ٩١، التقرير والتحبير ٣/ ٢٩٤، والمسود ص ٥٠٦، كشف الأسرار ٣/ ٢٠٦، اللمع ص ٧٥، التبصرة ص ٥٢١، وشرح اللمع ٢/ ١٠٩١، والإبهاج ٣/ ٢٤٦.

(٣) ذهب لعدم كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم متعبداً بالاجتهاد أبو علي وأبو هاشم على ما في المعتمد والمحصول والإحكام للآمدي والتمهيد لأبي الخطاب وإرشاد الفحول.وقال بعدم الوقوع ابن الحاجب.وأخطأ النقل عنه ابن النجار في شرح الكوكب، وكذلك الإسنوي في نهاية السول، وابن السبكي في الإبهاج حيث نسبوا له القول بالوقوع.

(٤) القول بالتوقف، اختاره أبو الحسين في المعتمد، ونسبه لقاضي القضاة حيث قال: ((وجوزه قاضي القضاة ولم يقطع عليه؛ لأنه لم يرد في الشرع ما يدل على عدم التعبد ولا على التعبد)).ونسبه الصيرفي في شرح الرسالة للشافعي؛ لأنه حكى الشافعي الأقوال ولم يختر شيئاً منه.ونقل التردد عن الشافعي أيضاً ابن الحاجب في المنتهى، ونسب الرازي التوقف للمحققين، وتابعه على ذلك ابن السبكي في الإبهاج، والإسنوي في نهاية السول.واختاره الغزالي في المستصفى، والباقلاني في التقريب، وقال الشوكاني: لا وجه للتوقف، كثرة الأدلة على الوقوع.وتوقف أيضاً إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

وقد ادعا أبو علي الإجماع على أن أحكام النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان جميعها مأخوذا عن الوحي، إما مفصلا وإما مجملا. وإذا كان قد ادعا إجماعا متقدما في هذا الباب لم يؤثر فيه خلاف من تأخر [1]. وقد مر لأبي علي أن الله تعالى لا يجوز أن يتعبد الأنبياء بالاجتهاد في الأحكام الشرعية. وإن كان الظاهر من مذهبه ومذهب أبي هاشم ما حكاه شيخنا أبو عبد الله عنهما من جواز ذلك عقلا [2].

واحتج القائلون بالمذهب الأول [3] بوجوه:

[الأول]: منها: أن الله تعالى قد أمر بالقياس والاجتهاد بقوله: **﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾** [الحشر: ٢]، وهذا الخطاب عام للنبي صلى الله عليه [وآله] ولغيره، فقد ثبت بدخوله في هذه الآية كونه متعبدا بالقياس والاجتهاد.

و[الثاني]: منها: أنه قد ثبت أن حكمه صلى الله عليه [وآله] وسلم وحكمنا واحد في الشرعيات، إلا فيما خصه الدليل واستثناه [4]، واستعمال القياس والاجتهاد في الأحكام من جملة الشريعة، فيجب أن نحكم بكونه متعبدا بذلك، إذ لا دليل يمنع منه ويقتضي كونه مخصوصا بانتفاء هذا التعبد عنه.

---

(١) ما ادعاه أبو علي هو إجماع موهوم لما نقل عن أبي يوسف والشافعي خلافه.

(٢) أخطأ بعض الأصوليين حيث نسب لأبي علي وأبي هاشم القول بعدم الجواز، منهم الشوكاني وتابعه على ذلك عدد كبير من محققي كتب الأصول.ويوجد أقوال أخرى في المسألة منها:

١- ذهب جمهور الحنفية على ما في الميزان وأصول السرخسي أنه متعبد بالاجتهاد بعد انتظار الوحي إلى أن يخشى فوات الحادثة في غير حكم.

٢- كان له أن يجتهد في الفروع دون القواعد، وبه قال إمام الحرمين في البرهان، والغزالي في المنخول، وهو اختيار ابن تيمية في المسودة.

٣- يجوز الاجتهاد في حقوق الآدميين، وأما في حقوق الله تعالى فعليه أن ينتظر الوحي.

(٣) وهو القول بالجواز والوقوع.

(٤) في (ج): أو استثناه.

و[الثالث]: منها: أنه صلى الله عليه [وآله] لو لم يتعبد بالنظر الذي هو الاجتهاد والقياس، لكان لا يحصل له الثواب المستحَق على ذلك، وهـذا يـؤدي إلى أن يكـون ثوابه على استعمال النظر [١] أقل من استعمال سائر المكلفين الذي تُعبِّـدوا بالاجتهـاد فيما يتعلق بالنظر والاستدلال، وهذا ظاهر الفساد [٢].

و[الرابع]: منها: أنه صلى الله عليه [وآله] وسلم قـد ظهـر عنـه سـلوك طريقـة القياس والاجتهاد في الأحكام الشـرعية، مثل قوله للخثعمية: ((أرأيتِ لو كان عـلى أبيك دين أكنتِ تقضيه))؟ فلما قالت: نعم. قال: "فدين الله أحق" [٣].

ومثل قوله لعمر وقد سأله عن القُبلة للصائم: ((أرأيت لو أخذت في فيـك مـاء فمججته، أكان يضـرك)) [٤]؟!، ونحو هذا مما روي عنه في ذلك [٥].

واعلم أن الكلام في جواز تعبد النبي صلى الله عليه وآله بالقياس والاجتهـاد في

---

(١) في (ج): الحطر. مصحفة.

(٢) الأدلة الثلاثة الأولى أدلة على جوازه عقلاً وشرعاً، والرابع دليل على وقوعه.

(٣) رواه البخاري في عـدة مواضـع، انظـر فـتح البـاري ٣/ ٣٧٨، ٤/ ٦٦، ٨/ ١٠٥، ١١/ ٨. وأخـرج البخاري مثله عن امرأة من جهينة، وكـذلك ابـن خزيمـة في صـحيحه ٤/ ٣٤٤، وأحمـد في المسـند ١١/ ٣٥٩، والنسائي ٥/ ١١٨ باب تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين. وأخرجه مسـلم ٩/ ٩٧، وورد قياس قضاء الصيام على قضاء الدين عند مسلم ٢/ ٨٠٤، وينظر في ذلك الابتهاج بتخريج أحـادث المنهاج ص ٢١٩، ونصب الراية ٣/ ١٥٧، والتلخيص الحبير ٢/ ٢٢٤، وجامع الأصول ٤/ ١٩٨.

(٤) أخرجه أبو داود ٢/ ٤١٨ برقم (٢٣٨٥)، والحاكم في المستدرك ١/ ٤٣١، وأخرجه أحمـد في المسـند ١/ ٥٢، ١٣٤. ومعنـى الحـديث في الصـحيحين مـن حـديث أم سـلمة أنـه كـان يقبِّـل وهـو صائم. وأخرجه الدارمي في سننه ٢/ ١٣ باب الرخصة في القبلة للصائم، وقـال في مـوارد الظمـآن ص ٢٢٧، أخرجه ابن حبان. وعزاه الشوكاني في نيل الأوطار ٤/ ٢١٠ للنسـائي، وانظـر في تخريجـه الابتهاج ص ٢٣١، وأول الحديث: ((هششت يوماً فقبلت وأنا صائم)).

(٥) ومن ذلك أخذه الفدية في أسارى بدر، وقول العباس: إلا الأذخر، ثم قوله بعده: إلا الأذخر.

الأحكام الشرعية من طريق العقل ظاهر، إذ لا يمتنع [١] أن يكون حكمه حكمنا في تعلق مصلحته بالتوصل إلى كثير من الأحكام من طريق القياس والاجتهاد، فَيُتعبَّد بذلك كما تُعُبِّدنا، ولا وجه يمنع من ذلك فيه كالمفسدة وما يجري مجراها، فيجب أن يحكم بجوازه من جهة العقل.

فإن قال قائل: ما تنكرون من أن يكون في تعبده بذلك مفسدة؛ لأنه إذا جوّز عليه في بعض ما يحكم به أن لا يكون قد أخذه عن الوحي، وإنما حكم به برأيه، كان ذلك أقرب إلى أن يُجوَّز عليه في جميع ما يحكم به أنه لم يعلمه من طريق النص، ولم يأخذه عن الوحي، وإنما أورده من قِبل نفسه، فيدعو ذلك [٢] إلى الارتياب بجميع أحكامه [٣]، ويقتضي التنفير [٤] عن القبول منه؟!

قيل له: لا يجب ما ذكرته إذا دل العَلَم المعجز على صدقه، وأخبر بأنه قد تُعبِّد بأن يستعمل القياس والاجتهاد في بعض الأحكام، وأن يقيسه على أصول قد نزل الوحي بها، كما أنه صلى الله عليه [وآله] إذا [٥] أخبر بأنه قد تُعبِّد بأن يحكم بشهادة الشهود وإن لم يحصل له العلم بباطن ما [٦] حكم به لم يؤد ذلك إلى الارتياب [٧] بما يؤديه عن الله تعالى، ويأمر به من العبادات على سبيل القطع ومن جهة الوحي!!

---

(١) في (ج): ولا يمتنع.

(٢) في (ج): بذلك. مصحفة.

(٣) في (أ): الأحكام.

(٤) في (أ): التغير.

(٥) سقط من (ج): إذا.

(٦) في (أ): ما ظن ما. مصحفة.

(٧) ذكر هذا الاعتراض وجوابه أيضاً أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧١٩، وأبو الخطاب في التمهيد ٣/ ٤١٣.

فإن قال: ما تنكرون من أن لا يجوز ذلك من وجه آخر، وهو أنه صلى الله عليه [وآله] لو أفتى [١] في بعض الأحكام من طريق القياس، لوجب أن يخيّر المستفتي في قبوله ويشترط [٢] في وجوبه عليه أن يختار القبول منه، كما يلزم ذلك سائر المجتهدين فيما يفتون به؟! وموضوع النبوة يمنع من هذا؛ لأنه يوجب التسليم والانقياد والتزام الأمر!!

قيل له: لو ورد التعبّد بقبول بعض الأحكام منه على هذا الشرط لجاز ذلك من جهة العقل، ولم [٣] يمنع منه مانع، وكان يجري ذلك مجرى التخيير بما ورد به النص من الكفارات الثلاث وما يجري مجراها. على أن قولك: إن موضوع النبوة يوجب التسليم لا يقدح فيما جوّزناه [٤]؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله متى أخبر بأن الحكم الذي يحكم به من طريق الاجتهاد إنما يلزمهم قبوله بشرط الاختيار، وألزمهم ذلك على هذا الوجه، كان التزامه على هذه الشريطة داخلا تحت ما يقتضيه موضوع النبوة من الانقياد. على أن وجوب الانقياد له صلى الله عليه [وآله] في جميع ما يأمر به من الأحكام الشرعية معلوم من طريق السمع، ونحن إنما نتكلم فيما يجوّزه العقل.

فإن قال: لو تُعبِّد صلى الله عليه [وآله] وسلم بالاجتهاد في بعض الأحكام لجاز عليه الخطأ فيما يحكم به، كما يجوز على سائر المجتهدين!!

قيل له: إن أجبنا - عن هذا بأنه لو تعبّد بذلك لجاز عليه الخطأ في بعض ما

---

(١) في (أ): افتعر. مصحفة.

(٢) في (أ)، و(ج): ويشرط.

(٣) في (أ): وما. وفي (ج): أو لم. مصحفة.

(٤) في (ب)، و(ج): جوزنا.

يجتهد فيه [(١)] كما يجوز على الواحد منا، وإن كان خطؤه [(٢)] لا بد من أن يكون صغيرا، ولا يمنع ذلك من أن يلزمنا قبول ما يحكم به، كما أن العامي يلزمه القبول من المجتهد، وإن جاز عليه الخطأ فيما يجتهد فيه - سقط السؤال.

وإن أجبنا عنه بأنه لا يجوز عليه الخطأ فيما يجتهد فيه، وإن كان يجوز مثله علينا، كما لا يجوز عليه السهو والغلط فيما يبلغه ويؤديه عن الله تعالى سقط السؤال أيضا [(٣)].

فإن قال: لو وجب القطع على كونه مصيبا فيما يجتهد فيه لوجب القطع على علة الحكم، وهذا يخرجه عن كونه مجتهدا!!

قيل له: لا يجب ذلك؛ لأن أحدنا قد يعلم من نفسه كونه مصيبا في سلوك طريقة الاجتهاد واستيفاء شروطه، ولا يجب أن يكون قاطعا على العلة [(٤)].

فأما الكلام في أنه صلى الله عليه [وآله] لم يكن متعبدا [(٥)] بالقياس والاجتهاد في الشرعيات، فقد ذكر شيوخنا فيه أدلة:

---

(١) في (ج): به. مصحفة.

(٢) سقط من (أ): خطؤه.

(٣) جواز الخطأ على نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى سائر الأنبياء فيما يجتهدون فيه، أرجح الأقوال فيه أنه جائز، ولكنه لا يقر على الخطأ، بل ينزل الوحي بتصويبه، كما حدث في قصة أسارى بدر وقصة ابن أم مكتوم. وذهب الرازي في المحصول ٢/ ٣/ ٢٢ أن الحق لا يجوز على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الخطأ، وتابعه على ذلك جمع من الشافعية، منهم ابن السبكي في جمع الجوامع والإبهاج. وينظر في ذلك: شرح اللمع ٢/ ١٠٩٥، والشيرازي من القائلين بالجواز، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٤٧٦، وجمع الجوامع ٢/ ٣٨٦، والتبصرة ص ٥٢٤، واللمع ص ٧٦، والمنتهى لابن الحاجب ص ٢١٧.

(٤) انظر هذا الاعتراض وجوابه في المعتمد ٢/ ٧٢١.

(٥) في (أ): كان متعبدا.

[الأول]: منها: ما اعتمده شيخانا أبو علي وأبو هاشم، وهو أنه قد عُلم من حال النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم وحال الصحابة معه [١] أنه كان يُرَاجَع فيما يأمر به ويحكم فيه لا من طريق الوحي، وإنما يَرجِع فيه إلى اجتهاد نفسه ويشار عليه بخلافه، وكان ذلك مسوغا لهم من جهته، وربما كان يَرجِع إلى رأيهم فيه ويعدل عما أمر به من جهة اجتهاده، فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب وما يجري مجراها، كما قد روي أنه صلى الله عليه وآله نزل في بعض غزواته منزلا فقيل له: ((يا رسول الله إن كان هذا عن وحي من الله تعالى فالسمع والطاعة، وإن كان عن [٢] رأيك فليس هذا بمنزل مكيدة. فقال: بل هو عن رأيي. ورحل عن ذلك المنزل)) [٣]، وإذا ثبت هذا فلو كان في أحكامه ما حكم به من طريق الاجتهاد لا عن الوحي (لجاز أن يُراجَع فيه ويُعمل بخلافه، وأن يسوِّغ صلى الله عليه [وآله] وسلم) [٤] ذلك، كما يسوغ فيما ذكرناه [٥] مما كان يجتهد فيه من تدبير الحروب وما يجري مجراه، وفي علمنا بامتناع ذلك وكونه [٦] محظورا دليل على أنه لم يكن متعبَّدا بالاجتهاد في شيء من الأحكام الشرعية.

فإن قال قائل: لِمَ قلتم: إنه لو كان متعبَّدا بالاجتهاد في الشرعيات، لكان سبيله

---

(١) في (أ): مع. مصحفة.

(٢) سقط من (أ): عن.

(٣) صاحب المشورة هو الصحابي الجليل: الحباب بن المنذر، وكان ذلك في غزوة بدر. ينظر في ذلك سيرة ابن هشام ٢/ ٤١١ بتحقيق السقا، وأخرج القصة الحاكم في المستدرك ٣/ ٤٢٧. وذكرها ابن كثير في البداية والنهاية ٣/ ١٦٧ ومعظم كتب السيرة.

(٤) سقط من (ب)، و(ج): ما بين القوسين.

(٥) في (ج): ذكرنا.

(٦) في (ب)، و(ج): بامتناعه وكونه.

فيما يحكم به منها سبيل ما يأمر به من طريق الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب؟!

(**قيل له:** لأنا قد علمنا أنهم إنما جوزوا ذلك فيما أمر به فيما يتعلق بمصالح الدنيا) [1]؛ لأنه لم يكن عن وحي وإنما كان عن اجتهاده، فإذا كانت العلة في جواز المراجعة هذه، وجب أن يجوز مراجعته في كل ما تحصل فيه هذه العلة؟!

فإن قال: لم قلتم: إن العلة في ذلك ما ذكرتموه؟

قيل له: لأنّا قد علمنا أنهم إنما اعتبروا الفصل بين ما لا يجوز مراجعته فيه، وبين ما يجوز أن يراجع مستند الحكم، فلم يُجوِّزوا ذلك متى استند إلى الوحي، وجوّزوه [2] متى استند إلى الاجتهاد.

فإن قال: لِمَ يجب إذا اعتبروا الاجتهاد فيما جوزوا مراجعته فيه مما طريقه مصالح الدنيا أن يكون هذا سبيل كل مجتهَد فيه؟ ولِمَ لا يجوز أن يكونوا قد اعتبروا هذا المعنى في مصالح الدنيا دون الأحكام الشرعية؟!

قيل له [3]: قد علمنا أنهم لم يراعوا في هذا الباب حال المحكوم فيه، وإنما راعوا ما يستند إليه الحكم. ألا ترى أنه لو أمرهم فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب بفعل من جهة الوحي، لم يستجيزوا المراجعة ولا كان ذلك مسوَّغا لهم؛ ولهذا كانوا يشرطون فيما يراجعونه فيه ويشيرن عليه بخلاف ما يأمر به أن لا يكون ذلك عن وحي [4]. وهذا يبين أنهم اعتبروا في جواز المراجعة أن يكون الحكم

---

(١) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٢) في (أ): وجوزه. مصحفة.

(٣) سقط من (أ): له.

(٤) ما أجاب به المصنف عن الاعتراض ليس بمرضي؛ لأن أمور الدنيا وتدبير الحروب قد ثبت فيها قوله صلى الله عليه وآله وسلم أنهم أعلم بأمور دنياهم، ثم وقعت حوادث كثيرة رجع فيها الرسول

مستندا إلى الاجتهاد دون الوحي، لا بكونه شرعيا أو غير شرعي.

فإن قال: لم لا يجوز أن يكون تعلق الحكم بالاجتهاد دون الوحي علة في جواز المراجعة فيه، بشرط أن يكون من مصالح الدنيا وأن لا يكون شرعيا؟

قيل له: قد ثبت بما بيّنا أن المعتبر في هذا الباب إنما كان مستند الحكم لا صفته [١] في نفسه؛ لأنهم جوزوا المراجعة فيه إذا استند إلى الاجتهاد، ولم يجوزوها إذا استند إلى الوحي، وإن لم يكن شرعيا وإنما كان من مصالح الدنيا، وإذا ثبت تعلق الاعتبار بهذا الوصف وتأثيره فيه [٢]، فَضَمُّ شرط إليه [٣] لا دليل عليه، واعتباره معه لا يصح [٤].

* *

صلى الله عليه وآله وسلم لرأي الصحابة، ومنها: ترك المنزل الذي نزله في غزوة بدر، والرجوع لقول سلمان الفارسي في الخندق. وخروجه من المدينة يوم أحد. أما ما يتعلق بالشرع فلا يلحق بذلك لوجود الفارق. وأما ما ثبت في أمور الدنيا بالوحي، فلا تجوز المراجعة فيه أيضا وينبغي فيه الاتباع.

(١) في (أ): لا صفة.

(٢) سقط من (ب)، و(ج): وتأثيره فيه.

(٣) في (ب): شرط النية إليه.

(٤) بل يوجد عليه دليل وهو ما تقدم ذكره من حديث الخثعمية، وحديث القبلة للصائم، وحديث ((وفي بضع أحدكم صدقة))، وما ثبت في اجتهاد داود وسليمان. وبهذا ما ينبغي المصير إليه أن ما كان عن وحي لا تجوز فيه المراجعة مطلقاً، سواء كان في أمور الدنيا، أم أمور الشرع، وما كان عن اجتهاد في أمور الدنيا تجوز فيه المراجعة دون ما يتعلق بالشرع.

دليل آخر
[على نفي تعبد النبي صلى الله عليه وآله بالقياس والاجتهاد في الشرعيات]

وقد استدل شيخنا أبو هاشم على ذلك بأنه صلى الله عليه [وآله] لو كان في أحكامه ما حكم به من طريق الاجتهاد، لكان لا يجب أن تجعل جميع أحكامه: أصولا يقاس عليها ولا [١] يسوغ مخالفتها، كما لا يجب [٢] ذلك في سائر الاجتهادات [٣]، وفي علمنا بكونها أصولا دلالة على فساد هذا القول.

فإن قال قائل: لِمَ [٤] لا يجوز أن يكون فيها ما قد ثبت بالاجتهاد، وأن يكون من جملة الأصول التي لا يجوز مخالفته فيها، وما المانع من أن يلزمنا اتباعه فيه، وإن كان قد قال به من طريق الاجتهاد، كما أن ما أجمعت عليه الأمة [٥] لا يجوز مخالفته عندكم، وإن كان مقولا من طريق الاجتهاد؟!

قيل له: لو لزمنا اتباعه فيما حكم به من طريق الاجتهاد، وأن نجعله أصلاً، وفارق حكمُه في ذلك حكمَنا، لكان ذلك لاختصاصه بكونه نبيا، إذ لا وجه يقتضي الفصل بينه وبين سائر المجتهدين في هذا الباب سواه، وقد علمنا أن كونه نبيا لا يوجب الفصل في ذلك. ألا ترى أن سائر ما حكم به من طريق الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا، كان حكمه فيه كحكم سائر المجتهدين [٦]. وأيضا فإن العلة

---

(١) في (أ): لا.

(٢) في (أ): لا يجوز.

(٣) في (ب)، و(ج): الاجتهاديات.

(٤) في (ب): فإن قيل: لم. وفي (ج): فإن قال: فلم.

(٥) في (ب)، و(ج): الأمة عليه.

(٦) قياس اجتهاد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على اجتهاد غيره فيما يتعلق بالشرع، قياس فاسد لوجود الفارق؛ حيث أنه صلى الله عليه وآله وسلم نظره أدق واحتمال الخطأ عليه أبعد، إن لم نقل

التي تمنع من أن يكون ما يحكم به سائر المجتهدين أصلاً لا يسوغ خلافه هي أنه مستند إلى الظن دون العلم، وإذا كانت هذه العلة حاصلة في اجتهاده، وجب أن يكون سبيله سبيل سائر الاجتهاد.

فأما ما أجمعت الأمة عليه فإنما لم يجز مخالفته؛ لأنه بحصول الإجماع عليه قد خرج عن باب الاجتهاد، (وعن طريقة الظن وصار معلوما.

فإن قال: قولكم أنه قد خرج عن باب الاجتهاد) [١] ليس يفيد أكثر من أن ذلك المجتهَد فيه بمضآمة الاجماع إياه قد خرج عن [٢] أن يجوز مخالفته، فلم لا يجوز أن يكون ما اجتهد فيه النبي صلى الله عليه وآله خرج [٣] عن جملة ما يجوز الخلاف فيه لمضآمة أمر آخر إياه، وهو تعلق الاجتهاد بالنبي صلى الله عليه وآله؟!

قيل له: الجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أن تعلق الاجتهاد بالنبي صلى الله عليه [وآله] إذا لم يوجب هذا الوجه فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب، لم يوجب أيضا ذلك فيما يتعلق بالشرعيات [٤].

والثاني: أن الفصل بين الموضعين ظاهر؛ لأن المجتهَد فيه إذا ضآمه الإجماع فقد اقترن به دليل مقطوع عليه يُؤمَن معه كون الحكم خطأ، ويوجب كونه معلوما

بقول من يقول أنه لا يجوز عليه الخطأ. ثم على فرض أنه يجوز عليه الخطأ، فإنه لا يقر على ذلك فيما يتعلق بالتشريع، وبهذا فارق سائر المجتهدين.

(١) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٢) في (ج): من.

(٣) في (ب)، و(ج): يخرج.

(٤) قياس الأمور الشرعية على أمور الدنيا وتدابير الحروب قياس مع الفارق، حيث أنه صلى الله عليه وآله وسلم متميز عن غيره في الأمور الشرعية. وأما في الأمور الدنيوية هو وغيره سواء؛ لأن الإصابة فيها راجعة للخبرة والعلم بأمور الدنيا.

ويخرجه عن باب الظن، ولم يثبت أن الاجتهاد إذا تعلق بالنبي صلى الله عليه وآله صار دليلا يقطع به على الحكم، ويمنع من كونه مظنونا؛ لأن ذلك يخرجه عن كونه مجتهَدا فيه، ولم يثبت أيضا أن [(١)] الخطأ لا يجوز عليه فيما طريقه الاجتهاد. وإن وجب كونه صغيرا. (كما قد ثبت [(٢)] أن ما [(٣)] أجمعت الأمة عليه لا يجوز أن يكون خطأ كبيرا ولا صغيرا) [(٤)].

** **

(١) في (ب)، و(ج): لأن. مصحفة.

(٢) ظاهر كلامه أنه يجيز على الأنبياء الصغائر دون الكبائر. وقد تقدم الكلام على ما يجوز على الأنبياء، وما لا يجوز من الخطأ في الحاشية فيما سبق قبل صفحات.

(٣) في (ج): ثبت فما. مصحفة.

(٤) سقط من (أ): ما بين القوسين.

دليل آخر

وقد استُدِل على ذلك بأنه صلى الله عليه [وآله] لو كان مُتعبَّدا بالاجتهاد، لوجب أن ينقل ذلك إلينا على وجه يقع العلم به [١]، كما نقل اجتهاد الصحابة.

وقد اعترِض هذا بأنه لا يجب إذا تعبّد بأن يحكم في بعض الأشياء من طريق الاجتهاد أن يُظهر اجتهاده للناس، وأن يُعَرِّفهم أنه [٢] قد تُعبِّد بذلك؛ إذ لا يمتنع أن يكون صلاح سائر المكلفين في أن لا يعرفوا ذلك، وإذا جاز - أن يذكر لهم الحكم الذي يثبت [٣] من طريق الوحي والنص، وإن [٤] لم يبيّن لهم نفس ذلك الوحي والنص - جاز أيضا أن يذكر لهم الحكم ولا يذكر الاجتهاد. إلا أن [٥] الفصل بين الموضعين يمكن بأن يقال: إنه صلى الله عليه [وآله] وسلم، وإن لم يبين نفس النص الذي يدل عليه، فقد علموا في الجملة أنه يحكم به من طريق النص والوحي، وليس هكذا إذا اجتهد في الحكم؛ لأن هذا [٦] المعترض يجوز أن لا يعلم أنه محكوم به من طريق الاجتهاد. وهذا يؤدي إلى أن يجوزوا في المجتهَد فيه أن يكون منصوصا عليه، ويجوزوا أن يكون مجتهَدا فيه، ومتى جوزوا كلا الأمرين، وأن يكون صلى الله عليه [وآله] وسلم قد كتم عنهم ما اجتهد فيه، وأجراه في هذا الباب

---

(١) سقط من (أ): به.

(٢) في (ج): إذ. مصحفة.

(٣) في (ب)، و(ج): ثبت.

(٤) في (ج): فإن.

(٥) في (ج): لأن. مصحفة.

(٦) في (أ): لا يفد. مصحفة.

مجرى [1] ما حكم به من طريق الوحي، من حيث لا يبين كونه مجتهَداً فيه، تضمن ذلك ضربا من التنفير، ولنا نظر في صحة هذا الدليل [2].

* *

(١) سقط من (ج): مجرى.

(٢) هذا الدليل ذكره أبو الحسين في المعتمد ٢/ ٧٦٤، وأجاب عنه بما أجاب عنه المصنف هنا.

دليل آخر

[على نفي تعبد النبي صلى الله عليه وآله بالقياس والاجتهاد في الشرعيات]

ومن الأدلة القوية المعتمدة على ذلك عندي، وإن كان شيوخنا لم يعتمدوه قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤)﴾ [النجم]، ووجه الاستدلال من الآية أنّا قد علمنا أن المراد بقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ هو النطق الذي يتضمن مخاطبة المكلفين فيما يتعلق بالمصالح، وما تقتضيه من الأمر والنهي، إذ لا شبهة في أن [1] ما يتعلق بالمباحات والصغائر لا يدخل [2] في ذلك، فصار كأنه تعالى قال: ما نخاطبهم به من المصالح والأمر والنهي المتعلِّقَين بها هو عن وحي، وذلك يوجب القطع على أن جميع ما حكم به من الشرعيات إنما حكم به من طريق الوحي دون الاجتهاد.

فإن قال قائل: لِمَ قلتم إن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ إنما أراد به ما يتعلق بالمصالح دون غيرها؟!

قيل له: أول ما في هذا أن ما سألت عنه لا يقدح فيما قصدناه؛ لأنه لو حمل على جميع ما ينطق به لكان ما ذكرناه داخلا فيه.

---

(١) ذكر أبو الحسين البصري في المعتمد دليلاً آخر للقائلين بالمنع، وذكر جوابه حيث قال: ((ومنها أنه لو تعبد بالاجتهاد لما توقف على الوحي. والجواب: أنه ليس معنى أنه توقف في كل الأحكام على الوحي، فإذا ثبت ذلك، فكل ما تعبدنا فيه بالاجتهاد والقياس الشرعي، فيجوز أن يكون النبي عليه السلام تعبد به، ويجوز أن يكون قد نُصِبَ له دليل يخصه)).

وبهذا القدر من التحقيق والتعليق نكتفي حامدين لله سبحانه وتعالى توفيقه وإمدادنا بالمثابرة والصبر حتى تم لنا المراد. وصلى الله وسلم وبارك على نبينا ورسولنا وقرة عيوننا وشفيعنا يوم العرض على رب العباد محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وسلك طريقه واهتدى بهداه. سائلين المولى عز وجل جزيل الثواب.

(٢) في (ب)، و(ج): لا ظن. مصحفة.

فأما ما حملنا عليه الآية فالذي يبين صحته أن ما ضم إلى الآية زيادة في البيان، وهو قوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾، قد نبّه على أن المنطوق به الذي نزهه [١] عن الهوى في إيراده هو ما للوحي مدخل فيه. والوحي إنما يدخل في قبيل ما ذكرناه دون المباحات والصغائر [٢].

فإن قال: ما أنكرتم أن لا يصح الاستدلال بظاهر قوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾؛ لأنه لا ظاهر له، إذ لا بد فيه من تقدير محذوف؛ لأن الحكم لا يكون وحيا [٣]، وكذلك القول والنطق، وإنما يصح ما ذكرتموه إذا قُدِّر أنه عن وحي، والظاهر لم يشتمل عليه، فلستم بأن [٤] تستدلوا به على ما ذهبتم إليه وتقدرروا فيه هذا التقدير بأولى من أن نتأوله [٥] على وجه يوافق ما نذهب إليه، ونقدر فيه تقديرا [٦] آخر؟!

قيل له: قد بيّنا فيما تقدم أن ما يُعلم بفحوى القول وما يجري مجراه مما يكون في حكم المنطوق به فهو مستفاد من ظاهره، وقد علمنا أن قائلا لو قال لغيره: الفعل الذي آمُرك به ليس هو قولي، وإنما هو قول من يلزمك طاعته، لفهم [٧] من ظاهره أنه إنما يريد [٨] به أن ذلك صادر عن قوله وأمره، وإن [٩] أطلق عليه اسم القول،

---

(١) في (أ): توهمه. مصحفة.

(٢) إلى هنا انتهت النسخة (ج)، حيث أنها مبتورة من هنا إلى آخر الكتاب.

(٣) سقط من (ب): وحيا.

(٤) في (أ): فلم بأن. مصحفة.

(٥) في (أ): تناوله. مصحفة.

(٦) في (أ): وتقدر فيه تقير آخر. مصحفة.

(٧) في (أ): يفهم. مصحفة.

(٨) في (أ): أنه يريد. وفي (ب): إنما يريد. ولفقت النص منهما معاً.

(٩) في (أ): إن.

فكذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾، يعلم من ظاهره أن المراد به أنه عن وحي، وهذا يسقط ما ظنه السائل من أنه يحتاج في [1] معرفة المراد به إلى أمر سوى الظاهر.

فإن قال: ما تنكرون من أن يكون المراد أن ما ينطق به هو عن وحي أو محمول على أصل نزل به الوحي، ولا يمتنع إذا كان أصله وحيا أن يُعبَّر عنه بأنه عن وحي؟

قيل له: قد بيّنا أن ظاهر الآية قد أفاد أن نفس ما يحكم به هو عن وحي، فحملها على أن المراد بها ليس هو نفس الحكم، وإنما أراد أصله تركٌ للظاهر وعدول عنه.

فإن قال: ما تنكرون من أن تكون الآية إن دلت على ما ذهبتم إليه، فإنما [2] تدل على نفي الاجتهاد عنه في الأحكام التي أثبتها قولا، ولا يمنع ذلك من دخوله في الأحكام التي أثبتها فعلا، فما المانع من أن يكون من أحكامه التي تثبت من طريق الفعل ما حكم به من جهة القياس والاجتهاد؟!

قيل له: الإجماع يمنع من ذلك؛ لأن من جوّز عليه الاجتهاد في الأحكام الشرعية لم يفصل بين ما أثبته من طريق القول، وبين ما أثبته من طريق الفعل، ومن نفى كونه متعَبَّدا بذلك، لم يفصل بين ما طريقه القول، وبين ما طريقه الفعل، فالفصل [3] بينهما يبطل بالإجماع.

فأما من توقف في ذلك من شيوخنا فإنه قد [4] اعتمد فيه أن العقل لا يمنع من تَعبُّده صلى الله عليه [وآله] وسلم بالقياس والاجتهاد، ولم يدل على المنع من ذلك دليل.

---

(١) سقط من (أ): في.

(٢) في (ب): وإنما.

(٣) في (أ): فالتفصيل. مصحفة.

(٤) سقط من (أ): قد.

واعترض الأدلة التي حكيناها عن شيوخنا بالأسئلة التي أوردناها وبيّنا طريقة الأجوبة عنها. وما بيناه من دلالة الآية وقدمنا ذكره من دلالة شيخينا أبي علي وأبي هاشم يدل على المنع من التوقف.

والجواب عن الوجه الأول: أن قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، لا دلالة فيه عندنا على إثبات القياس، وهذا يُسقِط تعلقهم به في أن النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم كان مخاطَبا بالقياس، وقد بيّن شيوخنا أن التعلق بهذه الآية في إثبات القياس لا يصح من وجوه:

منها: أن الاعتبار إذا أُطلق لم يفد القياس الشرعي، إذ لا إشكال في أن موضوع اللفظة في اللغة لا تفيده؛ لأن القياس حكم شرعي فاللفظة اللغوية لا يفيده إطلاقها من طريق العرف، وإنما [1] يفيد التفكر في الحوادث الواقعة التي فيها مضار أو مؤذنة بالمضار في العاجل، والتحرز عند ذلك عن أمثالها في الآجل. ومن ذلك تدبر آيات الله تعالى، واعتبار ما حكاه من قصص الماضين، تنبيهاً وزجرا عن الإقدام على [2] المعاصي التي تفضي إلى ما أفضى إليه أمر [3] مَن قص علينا [4] أحوالهم فيما نزل بهم من عقوبات الدنيا والآخرة، ولهذا يوصف من كثر فكره في هذا الباب بأنه كثير الاعتبار، ومن تهاون بتأمل ذلك والفكر فيه يوصف بأنه قليل الاعتبار، وإن كثر منه النظر والاستدلال فيما يتعلق بالعقليات والسمعيات. وعلى هذه الطريقة يقال [5]: العِبَر كثيرة، والمعتبِر قليل، ولا يراد بذلك قلة استعمال القياس

---

(١) في (أ): إنما.

(٢) في (ب): عن. مصحفة.

(٣) سقط من (أ): أمر.

(٤) سقط من (أ): علينا.

(٥) سقط من (أ): يقال.

والنظر، فقد ثبت أن الاعتبار إذا أُطلق لم يُعقَل منه القياس الشرعي. ولا يقدح فيما ذكرناه ما يستعمله الفقهاء من لفظ الاعتبار في المقايسة؛ لأنّا لم ننكر استعماله على هذا الوجه توسعا وتشبيها بما وضعت [١] هذه العبارة له في أصل اللغة، وإنما قلنا: إن إطلاقها لا يفيد ذلك، وقد بيّنا صحته.

ومنها: أن سياق الآية يمنع من أن يكون المراد بقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ القياس الشرعي؛ لأن الله تعالى ذكرُه ذكر أحوال الكفار وما نزل بهم وخاب من ظنهم (فقال: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾) [٢]، ثم عقب ذلك بقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، وهذا يمنع من أن يكون المراد به غير الانزجار والاتعاظ. فأما القياس الشرعي فلا يجوز أن يكون مرادا به؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون [٣] الكلام موضوعا في غير موضعه. ألا ترى أنه تعالى لو صرح بذلك فقال بعد ذكر أحوال الكفار وما نزل بهم: فقيسوا [٤] واجتهدوا في الأحكام الشرعية لكان الكلام مختلا، من حيث لا يتعلق بما عقب به. وهذا يبيّن فساد تعلقهم بظاهر الآية في ذلك [٥].

ومنها: أن إطلاق الاعتبار لو أفاد المقايسة لم تكن الآية بأن تكون دلالة على إثبات القياس أولى من أن تكون دلالة على نفيه؛ لأن مجرد الاعتبار يصح من نافي القياس أن يتعلق به في نفيه، كما يصح من مثبته أن يتعلق به في إثباته. ألا ترى أن من ينفي القياس إذا قال: إني أعتبر الفروع بالأصول في نفي القياس، فأقول: إذا كانت

---

(١) في (ج): وضع.

(٢) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٣) سقط من (ج): أن يكون.

(٤) في (أج): قيسوا.

(٥) سقط من (أ): فساد تعلقهم بظاهر الآية في ذلك. والعبارة فيه هكذا: وهذا بيِّن.

الأصول لا يجوز إثباتها قياسا فكذلك الفروع، لكان قوله بمثابة قول من يثبت القياس إذا قال: إني قد استعملت الاعتبار ورجعت إليه في تشبيه الفروع بالأصول، وإجراء أحكامها عليها.

فقد بان بهذه الجملة أن التعلق بظاهر الاعتبار يَمُتُّ [١] إلى نفي القياس كما يمت إلى إثباته. وليس لهم أن يقولوا: إن اعتبارنا إذا كان يفيد الحكم الذي هو الإثبات، يكون أولى من اعتبارهم إذا أفاد النفي؛ لأن هذا إنما يصح أن يقال في القياسين إذا صح كل واحد منهما وثبت تعلق الحكم به، وما بيّناه قد دل [٢] على أنه لا يجوز أن يكون طريقا إلى إثبات القياس، كما لا يجوز أن يكون طريقا إلى نفيه، (إذ ليس بأن يكون مقيدا لأحدهما أولى من أن يكون مقيداً للآخر) [٣] والترجيح إنما يصح بعد ثبوت الطريقين في الحكم.

والجواب عن الثاني: أن الأدلة التي ذكرناها وبيّناها قد دلت على كون النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم غير مُتعبَّد بالقياس والاجتهاد في الأحكام الشرعية، وأنه كان مخصوصا بذلك، وكان حكمه مستثنى عما تُعبِّدنا به من ذلك [٤].

والجواب عن الثالث: أنه لا يمتنع أن يتعلق بتكليفه عن مزيد النظر في الأمور العقلية والسمعية وعِظَم مواقع الاستدلال ما يقتضي زيادة ثوابه على ثواب سائر

---

(١) المَتُّ التَّوَسُّلُ والتَّوصُّلُ بحُرْمةٍ أَو قَرابة أَو غير ذلك كالمَدّ إلا أَن المَتَّ يُوصَلُ بقَرابةٍ ودالةٍ يُمَتُّ بها والمَاتَّة الحُرْمةُ والوَسِيلَةُ وجمْعُها مَوَاتُّ يقال فلان يَمُتُّ إِليك بقَرابةٍ والمَوَاتُّ الوسائلُ ابن سيده مَتَّ إِليه بالشيء يُمُتُّ متًّا تَوَسَّلَ فهو ماتٌّ ومَتَّ في السَّير كمَدَّ والمَتُّ المَدُّ مَدُّ الحَبْل وغيره يقال مَتَّ ومَطَّ.لسان العرب - (ج ٢ / ص ٨٨).

(٢) تسقط من (ج): وما بيناه قد دل.

(٣) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٤) سقط من (ج): من ذلك.

المكلفين فيما يتعلق في هذا الباب، وإن لم يُكلَّف النظر فيما طريقه القياس والاجتهاد في الحوادث الشرعية، لا سيما وقد علمنا أن النظر المفضي إلى العلم يكون موقعه أعظم من النظر المفضي إلى غالب الظن. وهذا يبين سقوط الإلزام، ولو لزم ما يجري هذا المجرى، لجاز أن يقال: إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا أبيح له أن يتزوج بأكثر من أربع وحُظر علينا ذلك، وجب أن يكون ثوابنا في هذا الباب أكثر من ثوابه، وهذا ظاهر السقوط.

والجواب عن الرابع: أن ما ذكروه إنما كان يصح التعلق به لو ثبت أن النبي صلى الله عليه وآله ابتدأ الحكم عند إيراد ما أورده من التعليل وعلق الحكم به، فأما إذا أجاب بحكم متقرر [1] قبل سؤال السائل، وذكر التعليل تنبيها [2] - لمن سأل عنه - على علته، لم يكن فيه دلالة على أنه أخذ الحكم عن العلة وأثبته بطريق القياس. والله أعلم بالحقيقة والصواب [3].

* *

(١) في (ج): تقرر.

(٢) في (أ): بينهما. مصحفة.

(٣) سقط من (ج): والله أعلم بالحقيقة والصواب.

مسألة

الخلاف في الحظر والإباحة واستصحاب الحال وبراءة الذمة وما يتصل بذلك

حكى شيخنا أبو عبد الله أن بعض من تكلم في أصول الفقه ذكر في حد المباح أنه: ((**الفعل الذي لا يتعلق النهي به** [١])).

وذكر بعضهم أنه: ((**الفعل الحسن**)).

وقال بعضهم: ((**كل حسن**)).

فقد حصل فيه معنى المباح، إلا أن وصفه بأنه مباح يقتضي أن له مبيحا، فكأنه أومأ إلى أن المباح هو الحسن الذي عُلِمَ حُسنه من حيث إباحة المبيح.

ومنهم من حده بأنه: ((**الفعل الذي لا ضرر على فاعله بفعله ولا لوم**)).

وعند شيوخنا أن المباح هو: ((**الفعل الحسن الذي لا ضرر على فاعله في أن يفعله أو لا يفعله، ولا يتعلق به لأجله مدح ولا ذم**))، إذا كان قد عُلم [٢] ذلك من حاله أو دُلَّ عليه. والذي يمكن أن يكون شبهة لمن ذهب إلى القولين اللذين ذكرناهما في حد المباح هو أنه وجد [٣] المباح على الصفة التي حدّه بها، وَوَجَد ما يخرج عنها خارجا عن جملة المباح، من حيث كان المباح لا يتناوله النهي ولا يَقبُح، وما تناوله النهي وقبُحَ فإنه يكون خارجا عن كونه مباحا.

فأما من ذهب إلى القول الثالث فإنه يتعلق في ذلك بأن الإباحة هي تعريف الفاعل زوال الضرر واللوم عن فعله؛ لأن القائل إذا قال لغيره: لا ضرر عليك في دخول داري ولا لوم، وُصِف بأنه قد أباح له دخول داره.

---

(١) في (أ): به النهي.

(٢) في (ب): أعلم.

(٣) في (أ): وكد. مصحفة.

والذي يدل على أن حد المباح ما ذكرناه أن كل فعل حصل فيه الشرائط التي بيّناها وُصِف في عرف اللغة والشرع بأنه مباح، ومتى لم يحصل فيه جميعها لم يوصف بذلك؛ لأن ما كان قبيحا لا يوصف بأنه مباح، ولذلك وضع المحظور في مقابلة المباح وجعل نقيضا له.

ووصفه بأنه مباح يفيد زوال الذم عن فاعله، ووصف الفعل بأنه قبيح يفيد صحة تعلق الذم بفاعله، فلا يجوز أن يكون مع قبحه مباحا، وما يتعلق بفعله الضرر على فاعله يوصف بأنه محظور عليه، وذلك يمنع من وصفه بأنه مباح، وما يتعلق المدح بفعله فإنه يكون من قبيل الندب، وما يتعلق الذم بتركه والكف عنه فإنه يكون من قبيل الواجب، والمباح مفارق للندب والواجب، كما أن الواجب مفارق للندب، والندب مفارق للقبيح، فقد بان أن الشرائط التي ذكرناها لا بد من اعتبارها في وصف الفعل بأنه مباح.

وأما الشرط الأخير فالذي [١] يدل على أنه لا بد منه، أن ما حصل فيه هذه الصفات ولم يكن فاعله ممن أُعلِم ذلك أو دُلَّ [٢] عليه، فإن ذلك الفعل لا يوصف بأنه مباح له [٣]. ألا ترى أن في أفعال الله تعالى ما يجري هذا المجرى، ولا يوصف بأنه مباح، وفعل البهيمة والطفل والمجنون يحصل فيه هذه الصفات، ولا يوصفون بأن الفعل مباح لهم، فقد ثبت أن الشرط الأخير لا بد منه.

(وأيضاً فإن وصف الفعل بأنه مباح بعيد تعلقه بالغير الذي هو المبيح، وحتى لم يذكر في حده الشرط الأخير لم يفد هذا المعنى) [٤].

---

(١) في (أ): الذي.

(٢) في (أ): ودل.

(٣) سقط من (أ): له.

(٤) سقط من (أ): ما بين القوسين.

فإن قال قائل: قد علمنا أن أكثر المباحات لا بد من أن يكون فيه ضرر على الفاعل؛ لأن الأكل والشرب وسائر التصرف لا يعرى من مشقة تلحق فاعلها [١]، فكيف يصح أن يكون من شرط المباح [٢] أن لا يكون فيه ضرر على فاعله؟!

قيل له: إنما أردنا بالضرر ما يعتد به في كونه ضررا، فأما ما أومأت إليه من المشقة التي تلحق الفاعل فيما يتصرف فيه ولا ينفك منها الفاعل منا، فإنه لا يعد مضرة.

فإن قال: قد يستحق الإنسان الذم على ترك المباحات إذا تركها بترك مخصوص عندكم [٣]، فكيف يصح أن يكون من شرط المباح ما لا يستحق الذم بتركه والكف عنه؟

قيل له: من يستحق الذم على الترك الذي ذكرته فإنه لا يستحقه على أنه لم يفعل المباحات، ولا يستحقه أيضا على ذلك الترك لأنه تركٌ لها، وإنما يستحقه عليه لصفة تخصه، وهذا يسقط ما توهمته؛ لأن هذا الذم لا يتعلق بالكف عن المباح ولا بتركه من حيث كان تركا له.

فإن قال: أليس قد أطلق الفقهاء أن قتل المرتد مباح، وإن كان ذلك مما يستحق الذم بتركه والكف عنه، وكذلك يطلقون القول بأن تصدق الإنسان بماله مباح، وإن كان ذلك من القبيل الذي يستحق عليه المدح.

قيل له: هذا إنما يطلق على ضرب من التوسع والتشبيه لهذا الفعل بالمباح الذي لا يستحق الذم عليه، وإنما يقصدون به أنه لا إثم عليه ولا تبعة فيه، فشبّهوه بالمباح

---

(١) في (ب): من فاعلها.

(٢) سقط من (أ): المباح.

(٣) إلى هنا انتهت النسخة (ب)، حيث أنها بترت من هنا إلى نهاية الكتاب.

من هذا الوجه، والذي دعاهم إلى التوسع بإطلاق ذلك أن من جنس هذا الفعل الذي هو إراقة الدم ما هو محظور، فأرادوا أن يميزوه عن ذلك بما عبّروا به عنه، فاستعملوا فيه عبارة تفيد نقيض الحظر.

والذي يبين أنه ليس بحقيقة أنه لا يَطَّرد اطَّراد الحقائق. ألا ترى أنهم لا يصفون صوم شهر رمضان بأنه مباح، ولا يقولون: إن صلاة الظهر مباحة إذا زالت الشمس، وكذلك قولهم: إن الإنسان مباح له أن يتصدق بماله؛ لأنهم يريدون به أن للمالك أن يتصرف في ملكه على أي وجه أراده.

فإن قال: الصغيرة لا ضرر على فاعلها ولا يتعلق الذم ولا المدح بها، وإن لم يصح وصفها بأنها مباحة.

قيل له: الصغيرة لم تستوف الشرائط التي ذكرناها في حد المباح؛ لأنّا ذكرنا في حده «أن يكون حسنا»، وكون المعصية صغيرة لا يخرجها عن كونها قبيحة، وذكرنا أيضا أنه «لا يستحق عليه الذم»، والصغيرة يستحق عليها الذم، إلا أنه يزول بمانع، وهذا يبين سقوط السؤال.

والجواب عما ذكرناه أنه يمكن أن يكون شبهة لمن ذهب إلى القولين الأولين هو أن من يعتبر بذلك يكون قد اعتبر في حد الشيء الطرد دون العكس [1]، ولا بد من اعتبارهما جميعا في الحدود، فما ذكره إنما كان يصح لو كان كلُّ ما لا يتعلق به النهي أو ما ليس بقبيح مباحا، كما أن كل ما يتعلق به النهي أو كان قبيحا فإنه ليس بمباح،

---

(١) الدوران: ثبوت الحكم عند وجود الوصف وانتفائه عند انتفائه. مثاله: التحريم يوجد في الخمر عند وجود الإسكار ويرتفع عند تخلل الخمر وعدم كونها مسكرة، فيستدل به على أن السكر هو علة التحريم. ووجوب الزكاة مع تمام النصاب وعدمه مع عدمه، فيدل على أن علة الوجوب ملك النصاب. والدوران يسميه بعض الأصوليين بالطرد والعكس، أي: أنه مجموع الطرد والعكس، فالطرد هو الوجود مع الوجود، والعكس هو العدم مع العدم، والدوران هو مجموع ذلك..

فأما إذا اعتبر أحد الطرفين وهو أن ما يتعلق به النهي أو يحصل فيه وجه القبح ليس بمباح، ولم يعتبر الطرف الآخر وهو أن الفعل قد لا يتعلق به النهي، ولا يحصل فيه وجه القبح ولا يكون مباحا كالواجب والندب، فاعتباره لا يصح في التحديد.

والجواب عما تعلق به من ذهب إلى القول الثالث فهو أن ما ذكره لا يفيد الإباحة؛ لأن الإباحة هي ما يصير به الفعل مباحا، كما أن التحريك هو ما يصير به المتحرك متحركا، فالإباحة إذن هي المعنى الذي يصير به الفعل على الصفات التي ذكرناها.

وقول القائل لغيره: لا ضرر عليك في دخول داري، لا يصير به الدخول على هذه الصفات [مباحا]، وإنما يصير عليها برضاه دخول داره، وهذا القول وما يجري مجراه إنما يعتبر في هذا الباب؛ لأنه يكون دلالة على الرضا، لا أن كون الدخول مباحا يتعلَّق به. ألا ترى أنه لو قال هذا القول وعلم منه أنه غير راضٍ بدخوله داره وأن عليه ضرراً منه، لم يكن ذلك إباحة ولا صار الدخول به مباحاً، ولو أطلق هذا القول وأراد به أنه لا يلحقك من جهتي ضرر لم يكن ذلك إباحة. فقد وضح بما بيّناه سقوط ما استدل به على أن حد المباح ما ذهب إليه.

ولا يقدح فيما ذكرناه وصفهم الخبر عن كون الشيء مباحا بأنه إباحة؛ لأن ذلك توسع وهو يجري مجرى وصفهم الخبر عن إيجاد الشيء بأنه إثبات وإن كان الإثبات على التحقيق هو [1] الإيجاد دون الخبر عنه، وإنما أجري هذا الوصف عليه توسعا.

وأما وصف الفعل بأنه محظور فمعناه أنه: قبيح، وقد أُعلِم الفاعل ذلك من حاله أو دُل عليه؛ لأن ما يجري هذا المجرى من الأفعال يستحق وصفه بأنه محظور،

---

(١) في (أ): وهو. والصواب ما أثبت.

والقبيح الذي ما أُعلِم الفاعل ذلك من حاله ولا دُل عليه كفعل الطفل ومن يجري مجراه، فإنه لا يوصف بأنه محظور عليه، وإن وصف بأنه قبيح منه.

* *

مسألة
[هل الأصل في الأشياء الحظر أم الإباحة]

اختلف أهل العلم في الأشياء التي يصح أن ينتفع بها المنتفع ولا ضرر عليه ولا على أحد منها، هل هو على الحظر أو الإباحة؟

فمنهم من ذهب إلى أنها على الحظر ما لم تدل دلالة على كونها مباحة، وهو مذهب بعض أصحابنا البغداديين، ونفر من متكلمي الإمامية، وطائفة من الفقهاء. وقد ذهب إلى ذلك بعض أصحاب الشافعي [1].

ومنهم من ذهب إلى أنها على الإباحة، وهو مذهب كثير من الفقهاء، والمحكي عن أبي الحسن الكرخي، وإليه ذهب أبو علي وأبو هاشم، وهو الذي نصره أبو عبد الله.

ومنهم من ذهب إلى أنها على الوقف [2]، فلا يصح أن نحكم فيها بحظر أو إباحة ما لم يقم الدليل على أحدهما.

---

(١) هو قول أبي علي بن أبي هريرة، "انظر: نهاية السول ١/ ١٥٥، جمع الجوامع ١/ ٦٨، المسودة ص٤٧٤".

(٢) اقتصر المصنف على ذكر ثلاثة أقوال في أفعال العباد قبل ورود الشرع، وهناك قول رابع، وهو أنه لا حكم لها، إذ معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل ورود الشرع، وهو قول أبي الخطاب من الحنابلة والأشاعرة وابن حزم الظاهري وأكثر أهل الحق، كما سماهم الآمدي.
قال أبو الحسين البصري: اعلم أن أفعال المكلف في العقل ضربان قبيح وحسن فالقبيح كالظلم والجهل والكذب وكفر النعمة وغير ذلك والحسن ضربان أحدهما يترجح فعله على تركه والآخر لا يترجح فعله على تركه فالأول منه ما الأولى أن نفعل كالإحسان والتفضل ومنه ما لا بد من فعله وهو الواجب كالإنصاف وشكر المنعم وأما الذي لا يترجح فعله على تركه فهو المباح وذلك كالانتفاع بالمآكل والمشارب وهذا مذهب الشيخين أبي علي وأبي هاشم والشيخ ابي الحسن وذهب بعض شيوخنا البغداديين وقوم من الفقهاء إلى أن ذلك محظور وتوقف آخرون في حظر ذلك وإباحته. المعتمد - (٢ / ٣١٥). ولتفصيل المسألة انظر: المعتمد - (٢ / ٣١٥)، الإحكام، الآمدي

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه:

[الأول]: منها: أن هذه الأشياء هي ملك لله تعالى، فلا يجوز التصرف فيها إلا بإذنه، كما لا يجوز التصرف في الشاهد في ملك الغير إلا بإذنه.

و**[الثاني]**: **منها**: أن المتصرف في هذه الأشياء لا يأمن أن يؤديه تصرفه فيها إلى الضرر، وإذا لم يأمن ذلك كان التصرف فيها قبيحا منه، وهذا يقتضي كونها على الحظر، ما لم يقم دليل الإباحة فيُؤمَن تعلق الضرر بذلك.

و**[الثالث]**: **منها**: أنه لا يمتنع أن يكون غرض القديم تعالى بخلقها أن يُنتَفع بها من طريق المشاهدة اعتبارا أو استدلالا، فإذا استهلكها الإنسان بالتصرف فيها يكون مُقدِماً على قبيح، وهذا يوجب أن يكون جواز التصرف فيها موقوفا على دليل الإباحة.

و**[الرابع]**: **منها**: أنه لا يمتنع أن يكون القديم تعالى إنما خلقها لينتفع بها غير هذا المنتفع المخصوص بها، وإذا جوّز ذلك لزمه الكف إلى أن تَرِدَ الإباحة.

و**[الخامس]**: **منها**: أن التصرف فيها والانتفاع بها ليس بأن يكون حقا لزيد بأولى من أن يكون حقا لعمرو، فلا يجوز لأحد أن يتصرف فيها ما لم يرد دليل سمعي يُعلَم به كيفية جواز الانتفاع. وهذه الوجوه هي التي يجوز أن يَتعلّق بها من يُحصِّل من مخالفينا في هذه المسألة.

فأما ما يقوله في هذا الباب من لا يرجع إلى تحصيل، ولا يتصور موضع الخلاف

١/ ٩١، ٩٤، الروضة ص٢٢، نهاية السول ١/ ١٥٤، ١٥٥، ٣/ ١٥٣، شرح البدخشي ١/ ١٥٤، شرح العضد ١/ ٢١٨، تيسير التحرير ٢/ ١٥٠، ١٦٨، التمهيد ص٢٤، جمع الجوامع ١/ ٦٣، ٦٤، المستصفى ١/ ٦٥، فوتح الرحموت ١/ ٤٩، مختصر الطوفي ص٢٩، الإحكام، ابن حزم ١/ ٤٧، المسودة ص٤٧٤-٤٧٥". الوقف: هو قول أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الصيرفي وأبي الحسن الجزري من الحنابلة، وقال الرازي والبيضاوي بعدم العلم، أما بعد ورود الشرع فهي على الإباحة.

في المسألة، فلا وجه للاشتغال بكلامه، مثل قول بعضهم: إن الأشياء لو كانت على الإباحة لوجب أن يكون الكذب مباحا، وكذلك الظلم وما يجري مجراه؛ لأن هذا كلام من لا يتصور موضع الخلاف؛ لأن الخلاف في هذا الباب ليس هو في الواجبات العقلية، كشكر المنعم وما يجري مجراه، ولا في القبائح العقلية كالظلم والكذب وما يجري مجراهما، وإنما الخلاف في الأفعال التي يكون وجه حسنها وقبحها المنافع والمضار، فمن يتعلق بما ذكرناه أخيرا يكون بمعزل عن معرفة موضع الخلاف، ولا يكون في رتبة من يجوز أن يُكَلَّم في هذه المسألة.

* *

[أدلة القائلين بالوقف في الأشياء]

[الدليل الأول]:

ومن ذهب إلى القول بالوقف فإنه يتعلق في ذلك بأن هذه الأشياء إذا فُقِد فيها دليل الإباحة ودليل الحظر، لم يجز أن يُحكَم فيها بواحد منهما، فالواجب أن يُتَوقَّف في حكمها، وبأن كونها مباحة يتبع الأذن السمعي، وكونها محظورة يتبع النهي السمعي، فإذا لم يوجد واحد منهما لم يجز أن يُحكَم فيها بحظر أو إباحة.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أنه قد تقرر في العقول أن العقل إذا حصل فيه نفع خالص عن المضار فهو حسن، كما أنه إذا حصل فيه ضرر خالص عن المنافع فالإقدام عليه قبيح، ومن يدفع ما ذكرناه فهو بمنزلة من يدفع العلم بوجوب شكر المنعم والإنصاف وحسن التفضل والإحسان وقبح الظلم وما يجري مجراه؛ لأن جميع ذلك العلمُ به أول في العقل والطريقة في الكل واحدة، وإذا ثبت هذا فمتى علم الإنسان أنه ينتفع بتناول هذه الأشياء والتصرف فيها ولا [1] ضرر عليه ولا على أحد في ذلك، فإنه يعلم حسنه كما يعلم سائر ما ذكرناه.

فقد بان بهذه الجملة أن هذه الأشياء يجب أن تكون على الإباحة.

فإن قال قائل: لو كان الأمر على ما ذكرتم، لوجب أن يكون مخالفوكم قد علموا من حال هذه الأشياء في كونها مباحة مثل ما علمتم إذ [2] ما هو أول في العقل يشترك جميع العقلاء فيه.

قيل له: العلم بحسن كل فعل يختص بالصفة التي ذكرناها هو ضروري على

---

(١) في (أ): فلا. ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) في (أ): أن. ولعل الصواب ما أثبت. أو أنها: لأن.

الجملة، وأول في العقل كالعلم بقبح ما لَهُ صفة الظلم وما يجري مجراه، ومن يخالفنا فلا بد من أن يكون عالما بما ذكرناه على سبيل الجملة.

فأما الفعل المعين فلا يمتنع أن يشتبه حكمه على بعض العقلاء، بأن لا يعتقد أن الصفة التي ذكرناها قد حصلت له، أو يعتقد حصول خلافها فيه، ولا يقدح ذلك في العلم الحاصل بالصفة على طريق الجملة، وهذا كالعلم بقبح الظلم؛ لأن العلم بقبح ما له صفة الظلم ضروري على الجملة، ولا يمنع ذلك من أن يشتبه حكم الظلم المعين على بعض العقلاء فلا يعلم قبحه، ويعتقد حسنه بأن يعتقد انتفاء تلك الصفة عنه، كما يعتقد الخوارج في قتل من خالفهم أنه حسن وليس بقبيح، لَمّا اعتقدوا انتفاء صفة الظلم عنه. وهكذا سبيل من يخالفنا في هذه المسألة؛ لأنهم لم ينكروا حسن الفعل المختص بالصفة التي ذكرناها على الجملة ، وإنما خالفوا في تعلق النفع الخالص بها وانتفاء المضار عنها، واعتقدوا أن الانتفاع بها لا يمنع من أن يؤدي إلى ضرر أعظم منه، فإذا بيّنا فساد هذه الشبهة سلِمَ ما قلنا.

فإن قال: ومن أين يعلم الإنسان أنه لا ضرر عليه وعلى أحد مِن تناول هذه الأشياء والتصرف فيها؟!

قيل له: إنما يعلم ذلك لأنها لو تعلق بها ضرر لكان لا يخلو من أن يكون ضررا عاجلا كمضار الدنيا، أو آجلا كالمفسدة وما يجري مجراها، والضرر العاجل فإنه يعلم انتفاؤه من طريق المشاهدة والعرف والعادة، والضرر الذي يتعلق بالمفسدة فإنه يعلم زواله بانتفاء الدلالة على ذلك؛ لأن تناول هذه الأشياء لو كان فيها مفسدة في الدين، لوجب أن يدل الله تعالى المكلف على ذلك، فإذا لم يكن هناك دليل عليه عُلِم انتفاء المفسدة.

فإن قال: ما تنكرون من أن يجوز كون ذلك مفسدة وإن لم يقم عليه دليل مبتدأ؛ لأن كونه ملكاً لله تعالى مع انتفاء الأذن في تناوله يكفي في المنعَ، ويغني عن إقامة دلالة مبتدأة على وجوب الامتناع من ذلك!

قيل له: هذا غلط؛ لأن كون الشيء ملكاً للقديم تعالى، وانتفاء ورود الأذن في الانتفاع به لا يجوز أن يكون أمارة في وجوب الامتناع [١] منه؛ لأنه تعالى لا يجوز أن يَكْره منا الانتفاع بملكه إلا إذا اقترن بذلك التصرفِ وجه من وجوه القبح، ومتى ثبت أن انتفاعنا بهذه الأشياء ليس فيها وجهٌ معقول من وجوه القبح، لم يجز أن يكون القديم تعالى كارهاً لانتفاعنا بها، وليس سبيل ملكه تعالى في هذا الباب سبيل ملكنا؛ لأن أحدنا ينتفع بملكه، فلا يجوز التصرف فيه مع فقد الأذن، من حيث يجوز كونه كارهاً لذلك، بل الكراهة هي الأصل فيه ما لم يُعلم زوالها بظهور أمارة الرضا، وهذا يبين سقوط ما سأل عنه السائل.

فإن قال: أليس عندكم أن الفعل الحسن يقبح إذا اقترن به وجه من وجوه القبح، فمن أين يعلم الإنسان أن تناوله لهذه الأشياء – وإن كان مما ينتفع به ولا ضرر على أحد منه – ينفي [٢] عنه سائر وجوه القبح؟!

قيل له: يعلم ذلك من حيث يعلم أن هذا الفعل الذي هو تصرفه فيها ليس هو من قبيل الكلام، فيَقبُح من حيث كان كذبا أو أمرا بالقبيح، ولا هو من المعاني المتعلقة بأغيارها فيقبح كما يقبح إرادة القبيح، ويَعلم أنه ليس من قبيل الظلم ولا من قبيل العبث، فيحصل له العلم من الطريقة التي بيّناها بانتفاء جميع وجوه القبح عنه.

فإن قال: من أين يَعلم زوال الضرر عن غيره في ذلك؟

قيل له: هذا قد بيّناه فيما تقدم، وهو أنه يَعلم ذلك من طريق العادة. ألا ترى أن من انتهى إلى دجلة وهو عطشان فإنه يعلم بالعادة أن شربه من مائها لا ضرر فيه على أحد.

* *

---

(١) في (أ): الانتفاع. ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) في (أ): فهذا ينفي. ولعل كلمة (فهذا) زائدة. لأن سياق الكلام يقتضي حذفها، والكلام متسق بدونها. حيث أن كلمة (ينفي) بعدها خبر أن وما بينهما جملة اعتراضية.

دليل آخر [من أدلة القائلين بالوقف في الأشياء]

[الدليل الثاني]

وهو أنّا قد علمنا أن الله تعالى خلق هذه الأشياء على وجه يصح أن يُنتفع بتناولها أكلا وشربا وما يجري مجرى ذلك، فلا بد من أن يكو في خلقه إياها على هذا الوجه غرض، إذ لا يجوز أن يتعرى فعله عن الأغراض، وذلك الغرض لا يخلو من أن يكون ما يتعلق بالنفع أو بالضرر [1]، فإن كان الغرض به الضرر، فإما أن يتعلق ذلك بفعله أو بدفعه، ولا يجوز أن يكون الغرض به فعله ولا دفعه؛ لأن فعل الضرر إن كان غير مستحَق فإنه لا يحسن. ولا يجوز أن يكون ما يتعلق به من الضرر بذلك مستحقا؛ لأنه يقتضي التكليف وحصول المعصية من المكلف، وكلامنا هو فيما خلقه الله تعالى ابتداء من دون حصول المعاصي من المكلفين. ولا يجوز أن يكون ذلك لدفعه؛ لأن ذلك الضرر مما يصح من القديم تعالى دفعه، ويصح أن لا يفعله من دون خلق هذه الأشياء، فلم يبق إلا أن يكون الغرض بذلك النفع. ولا يجوز أن يتعلق ذلك النفع به تعالى؛ لأنه منزّهٌ عن المنافع والمضار!! فيجب أن يكون ذلك النفع عائدا علينا ومتعلقا بنا. فقد ثبت بهذه الجملة أن غرض القديم تعالى بخلق هذه الأشياء يجب أن يكون انتفاعنا بها، وذلك يوجب كونها مباحة؛ لأن كونها محظورة ينقض هذا الغرض وينافيه.

فإن قال قائل: لِمَ لا يجوز أن يكون الغرض بذلك ما يتعلق بالمضار ليُستَحَق عليه العوض؟!

قيل له: هذا يقتضي التكليف، وقد بيّنا أن الكلام فيما لا يتعلق بالتكليف.

---

(١) في (أ): بالضر. ولعل الصواب ما أثبت.

فإن قال: ما تنكرون من أن يكون الغرض بخلقها ما يتعلق بالتكليف، وهو الاعتبار وما يجري مجراه؟

قيل [(١)] **له:** الجواب الذي ذكرناه عن السؤال الذي تقدم يُسقِط هذا السؤال. وأيضا فإن هذا الغرض لا ينافي الغرض الذي ذكرناه، ولا يقدح ما أوردته في ذلك، فيجب أن يكون ما ذهبنا إليه صحيحا، وإن صح الوجه الذي ذكرته أيضا. على أن هذا الغرض يتم من دون كون هذه الأشياء على الصفات التي خلقها الله تعالى عليها، من كونها مطعومة ومشروبةً ومنتفَعا بها على هذ الحد، فلا يجوز أن يكون الغرض بخلقها على هذه الصفة ما [(٢)] يتعلق بالتكليف.

فإن قال: هذا الذي ذكرتم ينقض مذهبكم؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون الله تعالى أراد منا الانتفاع بهذه الأشياء، وهذه المنافع مباحة، ومن مذهبكم أن الله تعالى لا يريد المباح في دار الدنيا.

قيل له: قد غلطت فيما توهمته، إذ ليس المراد بقولنا أن غرض القديم تعالى بخلق ما يصح أن ينتفع به [إرادة فعل الانتفاع به]، وإنما المراد به أنه لا بد من أن يكون قد أراد إحداثه على صفة ينتفع به المنتفعون مع علمه بذلك، فالإرادة تتناول حدوثه على هذه الصفة مع العلم بها، وانتفاء الكراهة عن تصرفنا فيه وانتفاعنا به، لا أنها تتناول حدوث هذه الأفعال.

* *

(١) في (أ): فقيل. ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) كذا في (أ). ولعلها: مما. والله أعلم.

دليل آخر [من أدلة القائلين بالوقف في الأشياء]

[الدليل الثالث]

وهو أنّا قد علمنا ضرورةً حسن التنفس في الهواء واستجلابه على وجه تبقى معه الحياة، ولا وجه لذلك إلا أنه مما ينتفع به ولا ضرر على أحد منه، فيجب أن تكون سائر الأفعال التي تجري مجراه سبيله في كونها حسنة، لاشتراكها في وجه الحسن.

فإن قال قائل: لِمَ قلتم: إن وجه الحسن في ذلك ما ذكرتم؟

قيل له: لأنه لا يصح أن يعتبر في حسنه سوى ما ذكرناه، إذ لا يصح أن يقال: إن وجه حُسنه الحاجة إليه؛ لأن الحاجة إلى الفعل لا تقتضي حسنه، على أن ذلك لو صح لكان يشهد لما ذكرناه؛ لأن الفعل إذا كان يحسن للحاجة فيجب أن يحسن للانتفاع؛ لأن الانتفاع بالشيء يقتضي الحاجة إليه. وكذلك إن قيل: إن الوجه فيه دفع الضرر.

فإن قال: ما تنكرون من أن يكون الوجه فيه أن الحياة لا تبقى إلا معه، ففي تركه استهلا[ك] ملك القديم الذي هو الإنسان؟!

قيل له: هذا الاعتبار فاسد من وجوه:

منها: أنه لو كان إنما يحسن لذلك، لوجب أن يحسن منه القدر الذي تبقى الحياة معه، وأن لا يَحسُن من استجلاب الهواء ما يزيد على ذلك، وهذا معلوم فساده.

ومنها: أن ذلك ينقض اعتبار مخالفينا في كون الأشياء على الحظر؛ لأنهم اعتبروا في ذلك أن استهلاك ملك الغير لا يجوز إلا بإذنه، واستجلاب الهوى وإزعاجه عن مكانه ضربٌ من الاستهلاك، وهو يجري في هذا الباب مجرى تناول المطعوم والمشروب، وهذا يوجب قبح ذلك على ما يقتضيه أصلهم.

ومنها: أن ذلك يؤدي إلى أن يكون استجلاب الهواء محظورا مباحا؛ لأنه يجب أن يكون مباحا، من حيث يفضي تركه إلى استهلاكه ملك القديم الذي هو الإنسان، ومحظورا من حيث يفضي استجلابه إلى استهلاك ملكه الذي هو الهواء.

ومنها: أنه إذا كان استجلاب الهواء مباحاً كيلا تتلف النفس، وإن كان ملكا للقديم تعالى، فكذلك يجب أن يكون تناول هذه الأشياء مباحا لئلا تتلف النفس، وإن كانت ملك القديم سبحانه.

* *

دليل آخر [من أدلة القائلين بالوقف في الأشياء]

[الدليل الرابع]

وهو أنه قد ثبت أن الفعل إذا حصل له وجهان، وجب أن يتعلق غرض القديم تعالى بكل واحد منهما، فلا يجوز أن يقصد به أحد الوجهين دون الآخر، والوجهان في هذا الباب بمنزلة الفعلين، فإذا كان لا يجوز في الفعلين أن يتعلق غرضه بأحدهما دون الآخر لأنه يقتضي كون أحدهما عبثاً فكذلك الوجهان. وإذا صح هذا وقد علمنا أن الله تعالى قد خلق هذه الأشياء على وجه يصح أن يُنتفَع بها أكلاً وشرباً وما يجري مجرى ذلك، ويصح أيضا أن يُنتفَع بها اعتباراً واستدلالا، لم يجز أن يكون غرضه بخلقها أحد الوصفين دون الآخر، وإذا كان هذا هكذا وجب أن نقطع على أنه تعالى قد أباح لنا التصرف فيها من الوجهين جميعا، وإن لم يرد في ذلك إذن، كما أن من قدّم إلى الناس طعاما عُلِمَ أن غرضه أن يُؤكَل، وأنه قد أباح لهم ذلك وإن لم يخاطبهم بالإذن فيه، وكذلك من يضع الماء في طريق المارة؛ لأن هذا الفعل يكفي في إباحة ذلك، من حيث كان حمل شربه على الحظر وانتظار الأذن فيه ينافي الغرض. فقد وضح بما بيّناه وجوب حمل هذه الأشياء على الإباحة دون الحظر.

فإن قال قائل: أليس يحسن منا أن نفعل فعلين وإن كان غرضنا يتعلق بأحدهما دون الآخر، فكذلك يحسن من القديم تعالى أن يفعل فعلا يختص بوجهين، وأن غرضه بفعله أحدهما دون الآخر؟!

قيل له: إنما يحسن منا ما ذكرته إذا كان ما يتعلق الغرض به لا يمكن فعله إلا بفعل الآخر ولا يتم من دونه، وهذا المعنى لا يصح على القديم تعالى في خلق هذه الأشياء.

فإن قال قائل: إذا كان في مقدور القديم تعالى ما لو فعله لانتُفِع به ويجوز أن لا

يفعله، ولا يكون ذلك جاريا مجرى العبث، فلم لا يجوز أن يختص ما يفعله بوجه يصح الانتفاع به، ولا يتعلق غرضه بذلك ولا يكون الفعل عبثا؟!

قيل له: العبث من صفات الموجود وما ذكرته معدوم، فلا يجوز أن يكون عبثا ولا جاريا مجراه، وليس هكذا ما ذكرناه؛ لأن الوجه الذي يحصل عليها الفعل في حكم الموجود، ويراعا فيها وجه العبث والحسن والقبح.

واعلم أن هذه الأدلة التي ذكرناها قد دلت أيضا على فساد قول أهل الوقف.

والجواب عن الوجوه الأُول من وجوه:

منها: أن ما ذكروه من استباحة ملك الغير لا تجوز إلا بإذنه، إذا سلّمناه على الوجه الذي قالوه لم يقدح فيما ذهبنا إليه؛ لأن الوجوه التي بيّناها أنها [1] تقتضي كون هذه الأشياء مباحة تجري مجرى الأذن من القديم تعالى في استباحتها والتصرف فيها، وهي إذن عقلي، والعقلي في هذا الباب آكد من السمع؛ لأن دلالته لا تحتمل كما تحتمل دلالة السمع، ولا يجب أيضا أن يكون الإذن في استباحة الملك من طريق السمع لا محالة؛ لأن أحدنا إذا قدّم إلى غيره طعاما جرى ذلك مجرى أن يخاطبه بتناوله، وكذلك لو أشار إليه بذلك وهكذا من يضع الماء في طريق المارة يكون قد فعل ما يجري مجرى الأذن في الشرب منه. وهذا يبين أن ما ذكروه من الحاجة إلى الأذن في هذا الباب لو سُلِّم، لكان مذهبنا مطردا عليه.

ومنها: أنّا قد بيّنا أن ملك القديم تعالى لا يجوز أن يقاس على ملك الواحد منا في هذا الباب؛ لأن علة الحاجة إلى إذن المالك منا في التصرف في ملكه هي أنه ينتفع بما يملكه، وتَصرف الغير فيه يُفوِّت عليه منافعه، وذلك لا يجوز إلا برضاه، والأذن يدل على الرضا، فلذلك وجب اعتباره في الشاهد، وهذه العلة لا تصح في ملك القديم تعالى، لاستحالة المنافع والمضار عليه.

ومنها: أن المنافع في التصرف في ملك الغير في الشاهد ليس هو فقد أذنه، وإنما هو الضرر الذي يلحقه بذلك. ألا ترى أنه إذا علم أن لا ضرر عليه فيما يُتصرف فيه من ملكه حسن ذلك عقلا، وإن لم يحصل منه الأذن فيه، كالتقاط الحب الساقط عن زرعه إذا علم أنه لا يعتد به، وكذلك الاستظلال بظل حائطه وما يجري مجرى ذلك، فإنما يعتبر في هذا الباب زوال الضرر، ومتى علم ذلك حَسُن التصرف،

---

(١) كذا في المخطوطة (أ). ولعلها هكذا: التي بينا أنها تقتضي. أو: بيناها تقتضي. والله أعلم.

وإذا لم يعلم هذا إلا بحصول الرضا منه، وكان الأذن دليلا عليه في بعض الأحوال اعتبر ذلك بما ذكرناه، لا لأن حسن التصرف يتبع حصوله، وقبحه يتبع انتفاءه.

فإن قيل: لو كان الأمر كما قلتم، لوجب أن لا يحسن التصرف في ملك الغير، وإن عُلِم منه الرضا بذلك وحصل الأذن فيه؛ لأن ذلك لا يخرجه من أن يلحقه الضرر بتصرف غيره في ملكه؟

فالجواب: أنه ليس الأمر كذلك؛ لأنّا نعلم إذا حصل الرضا منه بتصرف غيره في ملكه أنه قد حصل له من الانتفاع به ما يزيد على الضرر الذي فيه، من سرور بذلك أو ما يجري مجراه، مما يعتاض الإنسان عن إباحة ملكه لغيره، من المدح والذكر الجميل وما أشبه ذلك، وإذا كان النفع الذي يحصل له عند تصرف الغير في ملكه أعظم عنده من الضرر الذي يلحقه لم يعتد به.

والجواب عن الثاني: أنّا قد بيّنا الوجه الذي به يأمن الإنسان الضرر العاجل والآجل، عند التصرف في هذه الأشياء واستيفاء [1] [ما] فيها، وهذا يسقط قولهم: أنه لا يأمن أن يلحقه ضرر من تناولها.

والجواب عن الثالث: أن القديم تعالى إذا كان قد خلق هذه الأشياء على الصفات التي يصح أن يُنتفَع بها من طريق الأكل والشرب، كما يصح أن يُنتفَع بها من طريق الاستدلال والاعتبار، لم يجز أن يكون غرضه بخلقها أحد الأمرين دون الآخر؛ لأنه لو خلقها للاستدلال فقط، والاستدلال ممكن بهذه الأشياء وإن لم تكن مطعومة ومشروبة، فَخَلْقُ الطعام فيها وجعلُها على هذه الصفات المخصوصة يجري مجرى العبث الذي لا يتعلق به الغرض، فكان لا يحسن منه تعالى خلقها على هذه الصفة، وهذا يبين أن غرضه تعالى بخلقها أن يُنتفَع بها من الوجهين جميعا، فقد

---

(١) الكلمة مهملة في (أ)، ولعلها كما أثبت.

ثبت أن استهلاكها بالأكل والشرب لا يؤدي إلى خلاف غرض القديم تعالى. على أن الاعتبار بالمطعوم لا يصح إلا بعد تناوله وإدراك طعمه؛ لأن الإنسان يعتبر بما يلتذ به منها أحوال الثواب وما يحصل له عند نيله من الملاذ، ويعتبر أيضا بما يحصل من استهلاكها وتغير أحوالها أحوال طاعاته، وأن مِن سبيله أن يحافظ عليها ولا يحبطها بالمعاصي، فيجري مجرى المستهلِك لها، كما يستهلِك هذه الأشياء، فقد صح أن تناول هذه المطعومات والمشروبات يحصل به ضروب من الاعتبار.

والجواب عن الرابع: أنه إذا ثبت بما بيناه أن غرض القديم تعالى بخلق هذه الأشياء التي يصح أن يُنتفَع بها من طريق الأكل والشرب، وهو حصول هذه المنافع للعباد، ولم تكن هناك أمارة تقتضي أن غرضه تعالى بذلك تخصيص بعضهم بها دون بعض، وجب القطع على أن ذلك لا تخصيص فيه؛ لأن التخصيص لو ثبت من وجه يقتضيه لكان عليه دليل لامحالة، إذ لاسبيل إلى معرفته إلا من طريق الدليل، فإذا فُقِد ذلك عُلِم انتفاؤه، وجرت هذه الأشياء مجرى الماء الموضوع على طريق المارة في أنه يجب القطع على أن لا تخصيص في ذلك لانتفاء أمارته، فكما ليس لأحد أن يقول: إن الشرب من هذا الماء يجب أن يكون على الحظر، من حيث لا يؤمن أن يكون واضعه قد قصد بذلك نفع طائفة مخصوصة من الناس، أو قبيلة مخصوصة من المارة دون جماعة الناس، فكذلك هذه الأشياء التي خلقها الله تعالى على الصفات التي يصح انتفاع الناس بها.

والجواب عن الخامس: أن ما ذكروه بمعزل عن موضع الخلاف؛ لأن كلامنا هو في الأشياء التي يصح الانتفاع بها على وجه لا ضرر على أحد في ذلك، وما أوردوه هو كلام في المباح الذي لا يصح أن ينتفع [به] إلا واحد من الناس دون آخر

وأيهما [1] يكون أولى به، وهذا فرع على كون الأشياء مباحة، والكلام في كيفية تملك المباحات وكيف يصير زيدٌ أولى بها من عمرو، غير الكلام في أنها على الإباحة أو الحظر، وقد بيّن في غير موضع أن الاستحقاق يحصل فيها بالإحراز والحيازة والسبق وما يجري مجرى ذلك، ولهذه المسألة تفاصيل ليس هذا موضع ذكرها.



(١) في (أ): إجرايهما. ولعل الصواب ما أثبت. يدل عليه ما بعده في السطر الثاني.

[الرد على أدلة القائلين بالوقف]

والجواب عن الوجه الأول الذي تعلق به القائلون بالوقف: أنّا قد بينا الأدلة الدالة على كون هذه الأشياء مباحة، وذلك يبطل قولهم: إنها يجب أن يُتوقف فيها لانتفاء دليل الإباحة والحظر.

والجواب عن الثاني: أنّا قد بينا أن استباحة هذه الأشياء مباحة لا تحتاج إلى الأ[ذ]ن، وفصلنا بين ملك القديم وبين ما يملكه الناس، وبيّنا أيضا أن ذلك لو احتيج فيه إلى الأذن لكان ما حصل عليها هذه الأشياء من الصفات التي خلقها الله تعالى عليها جاريا مجرى الأذن منه تعالى في استباحتها.

[والجواب عن الثالث]: فأما قولهم: إن الإباحة تتبع الأذن السمعي، فقد بينا فساده، ودللنا على أن ذلك لا يجب في الشاهد والغائب. ولا يمكنهم القدح فيما ذكرناه بما يذهب إليه بعضهم من أن الدليل العقلي لا يصح انفراده عن دليل السمع، ولا يصح من دونه؛ لأن هذا المذهب قد بُيِّن فساده في غير موضع، والكلام فيه بمعزل عن الكلام في هذه المسألة. وجملة [1] ما يبطل هذا المذهب أن القائل به لا يخلو من أن يريد بذلك أن الدليل العقلي لا يصح أن يكون طريقا للعلم بالمدلول إلا بعد أن ينضم إليه دليل السمع، أو يريد به أن السمع يحتاج إليه، فيجري مجرى المُنَبِّه على وجوب النظر أو على طريق الدليل، فإن أراد الأول لم يصح؛ لأن الدلالة قد دلت على أن دليل السمع لا يثبت إلا بعد ثبوت كثير من العقليات، إذ السمع طريقه النبوءات، وهي لا يصح حصول العلم بها إلا بعد معرفة الله تعالى وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز، فلو كان دليل العقل مفتقرا في حصول العلم من جهته إلى السمع، والسمع يفتقر في صحته وكونه طريقا للعلم إلى دليل العقل، أدّى ذلك إلى أن لا يصح واحد منهما ولا يحصل عندهما.

---

(١) في (أ): أو جملة. والصواب ما أثبت.

وإن أردوا به الثاني لم يصح أيضا؛ لأن الخاطر يقوم في الباب الذي ذكروه مقام السمع، بتنبه العاقل على ذلك من طريق الفكر يقوم أيضا مقامه (١).

[**والجواب عن الرابع**]: وأما استدلالهم على أن الأشياء على الحظر بآيات يتعلقون بها فإنه لا يصح، كما لا يصح أيضا تعلق من يذهب إلى أنها على الإباحة بآيات أُخر؛ لأن الكلام في كونها مباحة أو محظورة هو كلام في حكمها قبل ورود السمع، والرجوع إلى السمع في هذا الباب عدول عن الطريقة المستقيمة وعن موضع الخلاف. على أن تلك الآيات قد عارضتها آيات أُخر، مثل قوله تعالى: **﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾** [الأعراف: ٣٢]، وقوله: **﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾** [المائدة: ٤]، وقوله: **﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾** [الجاثية: ١٣]، وما يجري مجراها من الآيات (٢).

---

(١) كذا في المخطوطة (أ). ولعل العبارة هكذا: فتنبه العاقل...

(٢) قال العلامة الشوكاني: هل الأصل فيما وقع فيه الخلاف، ولم يرد فيه دليل يخصه، أو يخص نوعه، الإباحة، أو المنع، أو الوقف؟

فذهب جماعة من الفقهاء، وجماعة من الشافعية، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم، ونسبه بعض المتأخرين إلى الجمهور إلى أن الأصل الإباحة.

وذهب الجمهور إلى أنه لا يعلم حكم الشيء إلا بدليل يخصه، أو يخص نوعه، فإذا لم يوجد الدليل كذلك فالأصل المنع.

وذهب الأشعري، وأبو بكر الصيرفي، وبعض الشافعية، إلى الوقف بمعنى لا يدري هل هناك حكم أم لا؟

وصرح الرازي في المحصول: أن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع.

احتج الأولون بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ فإنه سبحانه أنكر على من حرم ذلك، فوجب أن لا تثبت حرمته، وإذا لم تثبت حرمته امتنع ثبوت الحرمة في فرد من أفراده؛ لأن المطلق جزء من المقيد، فلو ثبتت الحرمة في فرد من أفراده، لثبتت الحرمة في زينة الله، وفي الطيبات من الرزق، وإذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الإباحة.

واحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ وليس المراد من الطيب الحلال، وإلا لزم التكرار، فوجب تفسيره بما يستطاب طبعا، وذلك يقتضي حل المنافع بأسرها.

مسألة
[استصحاب الحال]

ذهب كثير من أصحاب الشافعي رحمهم الله وغيرهم من متأخري الفقهاء إلى أن استصحاب الحال دلالة على الحكم.

وعند كثير من الفقهاء والمتكلمين أن ذلك لا يدل عليه (١)، وهو الصحيح عندنا (٢).

واحتجوا أيضًا بقول تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، واللام تقتضي الاختصاص بما فيه منفعة.
واحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾ الآية فجعل الأصل الإباحة، والتحريم مستثنى.
وبقوله سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾.
وبما ثبت في الصحيحين وغيرهما، من حديث سعد بن أبي وقاص عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: "إن أعظم "المسلمين في المسلمين جُرمًا من"سَأل عن شيء فَحُرِّمَ على "المسلمين " من أجل مسألته ".
وقول رابع بالوقف، وهو قول أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الصيرفي وأبي الحسن الجزري من الحنابلة، وقال الرازي والبيضاوي بعدم العلم، أما بعد ورود الشرع فهي على الإباحة،
وبما أخرجه الترمذي، وابن ماجه عن سلمان الفارسي قال: سئل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن السمن، والجبن، والفراء، قال: "الحلال ما أحله الله في كتابه، والحرام ما حرمه الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عَفَا عنه.إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول – (٢ / ٢٨٣– ٢٨٥).

(١) قال بحجية استصحاب حكم الإجماع الإمام الشافعي وأيده الآمدي، وتبعه ابن شاملا وابن حامد من الحنابلة، وقال بعدم حجيته الحنفية والحنابلة والمالكية وبعض الشافعية كالمزني والصيرفي وابن سريج والغزالي والمحلي، انظر هذه الأقوال مع أدلتها ومناقشتها في "العدة ١/ ٧٣، إعلام الموقعين ١/ ٣٨١، التمهيد للأسنوي ص ١٣٩، المستصفى ١/ ٢٢٣ وما بعدها، حاشية البناني والمحلي على جمع الجوامع ٢/ ٣٥٠، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ١/ ٣٩٢، التبصرة ص ٥٢٦، الإحكام للآمدي ٤/ ١٢٧ وما بعدها، ١٣٦، اللمع ص ٦٩، تيسير التحرير ٤/ ١٧٧، أثر الأدلة المختلف فيها ص ١٩٠، الفقيه والمتفقه ١/ ٢١٦، تخريج الفروع على الأصول ص ٧٣، أصول مذهب أحمد ص ٣٧٨، إرشاد الفحول ص ٢٣٨، مختصر البعلي ص ١٦٠، مختصر الطوفي ص ١٣٨، المنهاج في ترتيب الحجاج ص ٣١".

(٢) قال الإمام عبد الله بن حمزة: ذهب جماعة من أصحاب الظاهر إلى استعمال طريقة في الأحكام الشرعية يسمونها استصحاب الحال، ومعنى ذلك: أن المكلف متى لزمه الحكم الشرعي على حال

وصورة المسألة أن المتيمم إذا كان عليه أن يمضي في صلاته في حال عدم الماء، هل يجب استصحاب حكم هذه الحال والمضي فيها عند وجود الماء ما لم يمنع من ذلك دليل؟ أو يفتقر في العلم بثبوت هذا الحكم الذي هو المضي في الصلاة عند تغير الحال ورؤية الماء إلى دليل آخر؟

فمن يذهب إلى الوجه الأول يُعبِّر عنه باستصحاب الحال، ويقول: إن ثبوته في الحال الأول دليل على ثبوته في الحال المستقبلة، ما لم يقم الدليل على خلافه، ونظائر هذه المسألة كثيرة.

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه:

[الأول]: منها: قول النبي صلى الله عليه [وآله]: «إن الشيطان ليأتي أحدكم فينفخ بين إليتيه، فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا»[1]. قالوا: فأمر رسول الله صلى الله عليه [وآله] باستصحاب حكم الطهارة، وأوجب استمراره ما لم يتيقن حصول ما يمنع منه، فيجب اعتبار هذا الوجه في سائر الأحكام.

و[الثاني]: منها: أنه لا خلاف فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث، أنه لا يجوز

مخصوصة وتغيرت تلك الحال في الثاني استصحبوا الحال الأولى في الحكم بعد تغيرها وأجروا عليه الحكم الأول، وقالوا: لا يزول هذا الحكم ولا يتغير إلا بدلالة مبتدأة، وطابقتهم على ذلك فرق من الشافعية.

والظاهر من مذهب أصحابنا إبطال هذه الطريقة وإحالة الإعتماد عليها، وكان شيخنا رحمه الله تعالى يصحح هذه الطريقة على وجه دون وجه على ما نذكره إن شاء الله تعالى.

والصحيح عندنا: أن استصحاب الحال طريقة فاسدة غير صحيحة على كل وجه من الوجوه على ما نبينه. صفوة الاختيار في أصول الفقه - (١ / ٤٠٠).

(١) ورد بلفظ: "لا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا". أخرجه أحمد (٤/ ٤٠، رقم ١٦٤٩٧)، والبخارى (١/ ٧٧، رقم ١٧٥)، ومسلم (١/ ٢٧٦، رقم ٣٦١)، وأبو داود (١/ ٤٥ رقم ١٧٦)، والنسائى (١/ ٩٨ رقم ١٦٠)، وابن ماجه (١/ ١٧١، رقم ٥١٣). ورواه في شرح التجريد في فقه الزيدية - (١ / ١١٧)، وشفاء الأوام - (١ / ٣٦).

له الانتقال عن حكمها متى لم يتيقن حصول ما يزيل هذا الحكم، فيجب اعتبار هذه الطريقة في جميع الأحكام؛ لاشتراكها في العلة وهي ثبوت الحكم وفَقْدُ ما يمنع منه.

و[الثالث]: منها: أن الحكم إذا ثبت في الحال الأولى، فنحن في الحال الثانية على ما كنا عليه من التمسك به، من حيث لم يعرض ما يزيلنا عنه.

و[الرابع]: منها: أن ثبوت الحكم في الحال الأولى قد أفاد استمراره، من حيث لم يكن في دليله تخصيص، ويوجب [1] التمسك ما لم يمنع منه دليل.

والذي يجب أن يعتمد في الدلالة على صحة ما نذهب إليه في هذا الباب أن من يقول: إن الحكم إذا ثبت في الحال الأولى [2] وجب القطع على ثبوته في الحال الثانية، واستصحاب الحال فيه لا يخلو من أن يريد به أن ذلك واجب إذا كان الدليل الذي دل على ثبوته في الحال الأولى قد دل على ثبوته في حال الثاني أيضا، حتى يكون الدليل متناولا في الحالين [3] جميعا. أو يقول بوجوب ذلك إذا دل دليل مبتدأ على ثبوت الحكم في الحال الثانية، أو بوجوب ذلك بأن نقيس الحال الثانية على الحال الأولى، أو يقول: إن الحكم إذا ثبت في الحال الأولى، وجب أن يقطع على ثبوته في الحال الثانية، من غير اعتبار دليل يجمعهما أو قياس ينتظمهما [4]، فإن أراد الوجوه الثلاثة التي قدمناها، لم يكن في ذلك خلاف، وإنما يقع النظر في عين المسألة وفي تناول الدليل للحالين على ما يدعيه من يذهب إلى ذلك، وفي صحة قياس إحداهما على الأخرى، فأما الجملة فصحيحة لا خلاف فيها.

وإن أراد الوجه الأخير فالذي يدل على فساده أن الدليل إذا دل على ثبوت

---

(١) كذا في (أ). ولعلها: فيجب. والله أعلم.

(٢) في (أ): الأول. ولعلها كما أثبت.

(٣) كذا في (أ). ولعلها: متناولا للحالين. يدل عليه ما بعده.

(٤) في (أ): يتضمنهما. ولعل الصواب ما أثبت.

الحكم في الحال الأولى متعلقا بها، والحال الثانية غير الأولى لا يجوز إثباته فيها من غير دليل؛ لأن سبيل الحال الثانية مع الحكم - في أن ثبوته فيها يفتقر إلى دليل من حيث لم يتناول الدليل الأول هذه الحالة - سبيله مع الحال الأولى، في أنه كان لا يجوز إثباته فيها لولا الدليل، فإذا كان الدليل إنما دل على ثبوته في الحال الأولى، لم يجز إثباته في الحال الثانية.

يبين صحة هذا أن سبيل الحالين في هذا الباب سبيل موضعين قد ثبت في أحدهما حكم، فكما لا يجوز أن يقال: إن ثبوته في أحد الموضعين يقتضي ثبوته في الموضع الآخر من غير دليل يجمعهما، فكذلك القول في الحالين، وذلك بمنزلة قول من يقول: إن الطلاق الثلاث إذا تعلقت البينونة بها، وجب تعلقها بكل طلاق، من غير اعتبار دليل يجمع الموضعين، وهذا ظاهر الفساد.

فإن قال قائل: إنما أوجبنا ثبوت الحكم في الحال الثانية بعد ثبوته في الأولى إذا لم يمنع مانع من ذلك؛ لأن دليل ثبوته في الأولى يقتضي ثبوته في الثانية إذا لم يكن منع.

قيل له: هذا فاسد من وجوه:

منها: أنه بمنزلة قول [1] من يقول: إن الحكم إذا ثبت في موضع، فدليله يقتضي ثبوته في كل موضع، ما لم يمنع منه مانع.

ومنها: أن الحكم في الحال الأولى إذا ثبت بالإجماع متعلقا بتلك الحال، وكان الإجماع مفقوداً في الحال الثانية، لم يجز أن يُدَّعا أن دليل ثبوته في الحال الأولى تناول ثبوته في الحال الثانية.

ومنها: أن الحكم إذا كان في الحال الأولى مقطوعاً عليه وفي الثانية مجتهَدا فيه، لم يصح أن يقال: إن في الثانية قد صح بها صح به في الأولى.

---

(١) في (أ): قوله. والصواب ما أثبت.

فإن قال: إذا ثبت الحكم في الحال الأولى، وليس بين الأولى والثانية فرق إلا حدوث الحوادث [التي] لا تأثير لها في انتفاء الأحكام الثابتة، وجب القطع على ثبوته.

قيل له: لم ننف الحكم في الحال الثانية لحدوث الحوادث، وإنما نفيناه لفقد الدليل، كما أنّا ننفيه في الحال الأولى لو لم يحصل دليل. وأيضا فإن حدوث الحوادث إنما لا تغير حال الحكم ولا تؤثر في نفيه إذا كان دليل ثبوته قد اقتضى دوامه، فأما إذا كان الدليل إنما أثبته في حال مخصوصة، فحدوث الحوادث إذا غيّرها اقتضى تغير الحكم. وأيضا فإن حدوث كل الحوادث وإن كان لا يقتضي تغير الحكم، فإن الحوادث التي يحصل عندها انتفاء الإجماع الذي تعلق الحكم به، ويحصل معها الاختلاف فيه يقتضي دفعه. وأيضا فإن الحكم إذا كان ثبوته متعلقا بشرط، فحدوث الحوادث لا يمتنع أن يقتضي تغيّره.

فإن قال: لو كان الأمر على ما ذهبتم إليه، لوجب في كل حكم ثبت من تحليل أو تحريم أن يحتاج في ثبوته في كل حال إلى دليل مبتدأ، وهذا معلوم فساده.

قيل له: الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم يجب اعتباره وكيفية دلالته عليه، فإن دل عليه على سبيل الاستمرار وجب إجراؤه عليه، ولم نحتج في إثباته في كل حال إلى دليل ما لم يمنع من ذلك مانع، فإن دل على ثبوته بشرط، وجب إثباته متى ثبت الشرط، وإن دل عليه في حال مخصوصة، وجب إثباته في تلك الحال دون غيرها.

فإن قال: فيلزم على هذا أن مَن أخبركم بمشاهدة بلد من البلدان، نحو مكة وغيرها على وجه يقع بها العلم، أن لا تقطعوا على وجود ذلك البلد في المستقبل!

قيل له: لا بد في القطع على وجوبه من اعتبار أمر آخر من عادة أو شرع أو خبر ثاني، ولهذا لو أُخبِرنا بخبر ببلد لا يكون في انقلابه نقض العادة، مثل أن يكون على

شاطئ البحر فيجوز أن نعرفه، ولم يمنع من ذلك وجه آخر لم يُقطع على وجوده.

والجواب عن الوجه الأول: أن الخبر الذي ذكروه لا دليل لهم فيه، وهو بأن يكون دليلا لنا أولى؛ لأن استصحاب حكم الطهارة في الحال الثانية إنما وجب لأن النبي صلى الله عليه [وآله] قد سوَّى بينهما في هذا الباب، فصار ثبوت حكم الطهارة في الحال الثانية مستندا إلى الدليل كاستناد حكمها إليه في الحال الأولى. وهذا يصحح ما قلناه من أن إلحاق الحال الثانية بالأولى في باب الحكم يحتاج إلى دليل، فمن أين لهم أن الحال الثانية في هذا الموضع إذا كان سبيلها سبيل الحال الأولى في باب الحكم لتسوية النبي صلى الله عليه [وآله] بينهما، وجب أن يكون حكم سائر الأحوال كذلك، من غير أن يكون هناك دليل يقتضي التسوية؟!

فإن قيل: إنما كان الخبر دليلا لنا؛ لأنه نبّه على وجوب اعتبار التسوية بين الحالين، إذ ليس في الخبر ذكر غيره من الأحكام مفصلا ولا مجملا فيكون منبِّها عليه، ولو جاز التعلق بهذه الطريقة في حمل سائر الأحوال على الحال المذكورة في الخبر، لجاز أن يُتعلَّق بمثل تلك الحال في موضع [1] لم يثبت فيه حكم لموضع آخر قد ثبت الحكم فيه من غير دليل يجمعهما.

والجواب عن الثاني: أن ثبوت الحدث الذي ينقض الطهارة ليس هو مما يثبت بالأدلة، إذ لا دليل عليه، وإنما يمكن أن يعتبر فيه العلم أو غالب الظن، فإذا ثبت بالشرع أنه لا يعتبر فيه إلا العلم، وجب أن لا يؤثر الشك في بقاء حكم الطهارة، وليس هكذا الأحكام لأنها تثبت بالأدلة، فإذا كان الدليل الذي اقتضى ثبوت الحكم في الحال الأولى لم يتناوله في الحال الثانية، لم يجز إثباته فيها لفقد الدليل، وهذا يبين الفصل بين الموضعين، وأن قياس الأحكام على ما ذكروه لا يصح.

---

(١) في (أ): بمثل ذلك في الحال موضع. ولعل الصواب ما أثبت.

والجواب عن الثالث: أنه دعوى لا دليل عليها؛ لأن قولهم: فنحن على ما كنا عليه من التمسك بالحكم، عبارة عن وجوب استمراره، وفي هذا وقع الخلاف، وقد بينا أن إثبات الحكم في الحال الثانية ووجوب الاستمرار يحتاج فيه إلى دليل.

والجواب عن الرابع: أنه فاسد،؛ لأن ثبوت الحكم في الحال الثانية طريقه الاجتهاد، ويجوز أن يكون ما أفاد ثبوته في الأولى غير ما أفاد ثبوته في الثانية، والطريق الذي به يثبت في الابتداء غير الطريق الذي يمكن إثباته به في المستقبل.

وقولهم: إنه لا تخصيص فيه، فاسد أيضا؛ لأن الدليل إذا كان إنما دل على ثبوته في حال مخصوصة، فقد حصل في ذلك معنى التخصيص.

* *

مسألة
[النافي للحكم لا دليل عليه]

ذهب نفر من الفقهاء إلى أن النافي للحكم لا دليل عليه.

ومنهم من يفصل بين أن يكون الحكم عقليا أو شرعيا، فيقول: إن الحكم إذا كان عقلياً فنفيه يحتاج إلى دليل، وإذا كان شرعيا لا يحتاج إليه.

وعند شيوخنا أن نفي الحكم بمنزلة إثباته في الافتقار إلى الدليل.

وإلى هذا يذهب من يحصّل من الفقهاء.

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه:

[الأول]: منها: أن النافي للحكم بمنزلة المنكر المدعا عليه، فكما أنه لا يحتاج إلى البينة فيما ينكره، فكذلك من ينفي الحكم.

و[الثاني]: منها: أن من ينفي نبوة من يدعي النبوة لا يحتاج إلى دليل، وإنما يحتاج إليه المدعي لها، فكذلك النافي للحكم.

و[الثالث]: منها: أن النافي للحكم إنما ينفي علمه به، والنافي للعلم بالشيء لا يحتاج إلى دليل.

و[الرابع]: من يفصل منهم بين الحكم الشرعي والحكم العقلي، فإنه يتعلق في ذلك بأن الأصل في الحكم الشرعي هو النفي، فمن نفاه على حكم الأصل لا يحتاج إلى دليل، وإنما يحتاج إليه من ينقله عن حكم الأصل.

والذي يدل على صحة ما قلناه: أنّا قد بيّنا فيما تقدم أن وصف المذهب بأنه مذهب للإنسان يفيد كونه معتقدا له، وإذا كان هذا هكذا فمن ينقل [1] الحكم

---

(١) في (أ): ينقي. تصحفت، ولعل الصواب ما أثبت.

ويجعله مذهبا له فلا بد [1] من كونه معتقدا لذلك، وإذا كان الحكم من باب العلم، ولا بد من كون هذا الاعتقاد علما إذا كان المذهب صحيحا، وإذا لم يكن ذلك العلم ضروريا، وجب كونه مكتسبا مستدَلا عليه، وذلك يوجب حصوله عن دليل، وأن يكون النافي للحكم عالماً ومستنداً فيما اعتقده من نفيه إليه، كما يجب في الإثبات، فإذا سُئِل عنه وجب عليه أن يذكر طريق الدلالة فيه على الحد الذي يجب عليه ذلك في إثبات الحكم، فقد ثبت بما بيناه أن النافي للحكم يحتاج إلى الدليل عليه كالمثبت له.

فإن قال قائل: نفي الحكم إنما يُرجَع فيه إلى انتفاء العلم به، وهذا لا يحتاج إلى دليل وليس هكذا الإثبات؛ لأنه يقتضي حصول العلم به.

قيل له: هذا غلط؛ لأن النافي للحكم هو الذي يعتقد انتفاءه ويقطع عليه، وهذا كالإثبات فإنه يقتضي العلم، فأما من لا يعلم الحكم ويوصف بأنه نافي له ويراد به انتفاء علمه بذلك فلا يكون نافياً له على الحقيقة، وإنما يكون شاكاً والشك لا يحتاج إلى دليل، وهذا الموضع لا خلاف فيه، وإنما الخلاف مع من يقول: إن المعتقِد لانتفاء الحكم القاطع عليه والنافي له على هذا الوجه لا يحتاج إلى الدليل.

فإن قال: أليس من قولكم: إن من ينفي صلاة سادسة لا يحتاج إلى دليل عليه؟!

قيل له: ليس الأمر كما توهمت؛ لأن النافي لهذا يحتاج إلى دليل، ولسنا ننفيها إلا بدليل، ولكن الدليل على نفيها انتفاء الدليل على ثبوتها، ووجه دلالته على ذلك أنّا قد علمنا أنها لو كانت ثابتة والتعبد بها واردا، لكان لا بد من أن يدل الله تعالى على ذلك بدليل سمعي، فإذا تصفحنا أدلة السمع ولم نجدها علمنا نفيها وأن الله تعالى لم يتعبدنا بها، فإذن لم ننفها إلا من طريق الدلالة والأدلة تختلف، وليس يجب من حيث عبّرنا عن هذه الأدلة بأنها عدم الدلالة على إثباتها أن لا تكون دلالة؛ لأن العبارات

---

(١) في (أ): ولا بد. ولعل الصواب ما أثبت؛ لأنه جواب قوله: وإذا كان الحكم...

لا تؤثر في هذا الباب، وإنما الاعتبار بالمعنى، وقد بيّنا كيفية دلالة هذه الطريقة على نفيها.

فإن قال: لِمَ صار نفي دليل الإثبات بأن يكون دلالة على نفي الحكم أولى من أن يكون انتفاء دليل النفي دلالة على إثباته؟!

قيل له: الفصل بين الموضعين أن الإثبات يحتاج إلى الدليل ولا يحصل العلم بصحته من دونه، والتعبد إذا ورد به فلا بد من أن يُنصب عليه دليل، فإذا فُقِدَ الدليل عليه وجب النفي، وليس هكذا انتفاء دليل النفي؛ لأنه لا يكفي في حصول العلم بإثباته؛ لأن عدم دلالة نفي الشيء لا تقتضي إثباته. ألا ترى أنّا إذا عدمنا دلالة نفي كون زيد في الدار لم يقتض ذلك العلم بحصوله فيها.

فإن قيل: من يُحصِّل العلم بأن الحكم لا دليل عليه؟

قيل له: المجتهد إذا تصفح الأدلة وسبرها، فلم يجد فيها ما يدل عليه يعلم ذلك.

فإن قال: كيف يَعْلَم هذا مع تجويزه أن يكون بعض أخبار الآحاد الدالة على الأحكام [قد فاته الإطلاع عليها؟

قيل له: أدلة الأحكام] قد استقرت على وجه لا يجوز أن يكون فيها ما لم يعرفه العلماء وأهل الاجتهاد المتعاطون للنظر في هذا الباب، فإن روي فيما يتعلق بالأحكام ما لم يعرفه أهل هذا الشأن لم يعتد به، وبهذا يفصل بين زمان الصحابة [1] وبين زمان من بعدهم في هذا الباب.

وأما طريق الاجتهاد وكيفية ترتيبها على الأصول، والأصول التي تُرد إليها الفروع فهي معلومة أيضا لهم، فإذا نظروا فيها ولم يجدوا ما يدل على الحكم علموا نفيه.

---

(١) يعني: قبل التدوين والجمع.

وما ذكرناه قد بطل به قول من يفصل بين الحكم العقلي والشرعي في هذا الباب؛ لأن الدلالة التي اعتمدناها تقتضي اشتراكهما [1] في الحاجة إلى الدليل.

والجواب عن الوجه الأول: أن قياس المنكر للحق الذي يُدَّعا عليه على من ينفي الحكم لا يصح؛ لأن سقوط الحق عن الغير ليس عليه دليل عقلي ولا سمعي، فإذا لم يكن من الباب الذي وضعت له الأدلة لم يصح اعتبار الدليل فيه، وإنما يجب أن يُرجَع في حكمه إلى ما ورد الشرع به، فإذا ورد الشرع بأن البينة على المدعي دون المدعا عليه وجب أن يُحكم به، وليس هكذا نفي الأحكام؛ لأن عليه دليلا، وهو كالإثبات في أنه من الباب الذي نصبت له الأدلة على ما بيناه. على أن حمل ما يذهب إليه المخالف في نفي الحكم على حال المنكر لا يصح من وجه آخر؛ لأن عنده النافي له لا يفتقر إلى أمر بتة فيما ينفيه، وليس هكذا المنكر للحق؛ لأنه يحتاج إلى اليمين.

وأيضا فإن المدعا عليه مستظهر بما يجري مجرى [الدليل]، وهو كون الشيء في يده وملكا له في الظاهر، وليس هكذا سبيل النافي للحكم عنده.

والجواب عن الثاني: أن من ينفي نبوة المدعي لها مستندا إلى دليل، من حيث يعلم أنه لو كان نبيا لوجب ظهور العَلَم [2] عليه، فيستدل بانتفاء ظهوره على نفي ثبوته، وقد بينا أن ما يجري هذا المجرى هو دلالة على نفي الحكم، ولهذا يستدل على نفي الصفة عن بعض الذوات بأنها لو كانت ثابتة لكان لها حكم، فنعلم بانتفاء الحكم انتفاء الصفة، ولهذا نقول: إن ما لا يصح أن يُعلم ضرورة ولا استدلالا وجب نفيه؛ لأنه لو كان معلوماً في نفسه لصح أن نعلمه، ولا طريق لنا إلى العلم

---

(١) في (أ): اشتراكها. ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) يعني: المعجزة.

بالشيء سواهما، فينبغي بهذه الطريقة إثبات الطبائع وكل ذلك أدلة، وإنما ظن من يخالفنا في هذا الباب أن نفي الشيء على هذه الطريقة نفي له عن غير دليل [1]، فاعتقد أن النافي لا دليل عليه، أو التبس عليه طريق النفي بطريق الشك.

والجواب عن الثالث: أن ما ذكروه لا تعلق له بموضع الخلاف؛ لأن من يريد بقوله: أنه ينفي الحكم أنه لا علم له به فإنه لا يكون نافيا له، وإنما يكون شاكا فيه، ومَن هذه سبيله فلا خلاف في أنه لا يحتاج إلى دليل؛ لأن الشك لا يحتاج إلى الدلالة على ما يُشَك فيه، وإنما يفتقر إلى الدليل من يقطع على الحكم إثباتا أو نفيا، فإن أضاف إلى قوله: أنه لا يعلم الحكم أنه لو كان ثابتا لوجب أن يعلمه، فقطع على نفيه من حيث لم يعلمه على هذا الوجه، فهو مستند إلى دليل كما ثبت الوجه فيه.

والجواب عن الرابع: أن من يعتبر في نفي الحكم الطريقة التي أشاروا إليها، فإنه لا يكون نافيا له بدليل إذا قصد بالنفي طريقة الدلالة؛ لأنه إذا قال: الأصل في الأحكام الشرعية النفي، فلا يخلو من أن يُنزَّل أنه متمسك بذلك، من حيث لم يعلم ورود دليل شرعي فيه، أو من حيث علم أنه لم يرد وقطع عليه، فإن أراد الوجه الأول فهو شاك في الحكم غير نافي له على الحقيقة، من حيث جوّز ورود دليل الشرع فيه، وإن أراد الوجه الثاني فهو مستند إلى الدليل، ولم ينف ما نفاه إلا من طريق الدلالة، وقد بيّنا أن ما يجري هذا المجرى هو أحد طرق الأدلة. والله أعلم.

**

(١) يعني: وهو غير صحيح بل عليه دليل وهو عدم الدليل؛ لأن عدم الدليل دليل العدم. وهذه الطريقة قد نقدها المحققون لأن مرجعها إلى أن النافي لا يعلم وعدم علمه بالشيء ليس علما بالعدم.

مسألة
[إثبات الحكم]

ومما يتصل بالمسألة التي تقدمت ما يذهب إليه بعضهم من الاعتماد في إثبات الحكم على أنه أقل ما قيل فيه، وتعلقه في ذلك بأن ما أثبته قد دل عليه الإجماع، وما زاد عليه لا يُحتاج في نفيه إلى دليل، وإنما يحتاج إليه من يثبته؛ وهذا لا يصح؛ لأن الزائد على ما يثبته إذا كان مختلَفا فيه، فنفيه يحتاج إلى دليل، كما أن إثباته يحتاج إليه لما بيناه فيما تقدم.

فإن قال: أريد بقولي: أن نفي الزائد على أقل ما قيل لا يحتاج إلى دليل أنه لو كان ثابتا لكان عليه دليل، فإذا لم يوجد الدليل وجب نفيه.

قيل له: إذا أردت هذا فالتعلق بأقل ما قيل لا وجه له، إذ لا مدخل له في اقتضاء نفي ما زاد عليه؛ لأن نفي ذلك إذا كنت ترجع فيه إلى الطريقة التي أومأتَ إليها، وهي التي بيّنا أنها تدل على نفي الأحكام، فهي عامة في جميعها، ولا تختص الموضع الذي فيه أقل ما قيل ولا تتعلق به، فذكر ذلك في الدلالة وضمه إليها لا فائدة فيه.

فإن قال: إنما ذكرت ذلك واعتبرته في إثبات الحكم الذي أثبته دون نفي ما زاد عليه!!

قيل له: لا فائد في ذكره، وفي الاعتماد عليه في موضع الخلاف؛ لأنه لا يتناوله، إذ الخلاف في الاقتصار عليه أو إيجاب الزيادة، وأنت تقصد إثبات الاقتصار عليه، وذلك لا يثبت إلا بعد نفي ما زاد عليه، وهو مفتقر إلى دليل من الوجه الذي بيناه، فالاعتماد على أنه أقل ما قيل في موضع الخلاف لا يصح، وإن أردت بذلك أن القدر الذي هو الأقل يجب أن يثبت قولك، لا يحتاج فيه إلى ما أوردته؛ لأنه ثابت بالإجماع.

* *

فصل
[هل يستدل على نفي الحكم ببراءة الذمة]

إن قال قائل: هل يصح الاستدلال على نفي الحكم ببراءة الذمة؟!

قيل له: يصح ذلك إذا رُتِّب على وجه مخصوص، وهو أن تعلق الحق بالذمة لا بد له من سبب، عقليا كان الحق أو سمعيا؛ لأن مجرد الذمة لا يقتضي الحقوق، والسبب لا بد من أن يكون للمكلف طريق إلى معرفته، ليصح منه أن يميّز ما يلزمه عما لا يلزمه، ويمكنه أن يعلم أداء الواجب عليه إذا أداه ذكرُ وجه منه، فإذا تصفح الأدلة ولم يجد طريقا إليه على نفيه، فيعلم عند ذلك انتفاء الحكم، فمن ينفي بعض الأحكام من كفارة أو غيرها، يصح أن يسلك هذه الطريقة في نفيه.

فإن قال: فما قولكم في المكلف إذا علم اشتغال الذمة على الجملة ولم يعلم التفصيل، مثل أن يعلم وجوب الزكاة عليه أو غيرها من الحقوق، ولا يعلم القدر الذي [1] يلزمه؟

قيل له: قد اختلف العلماء في ذلك.

والذي قاله شيخنا أبو علي في هذا الباب أنه يلزمه الأقل من الحق؛ لأن ذلك هو اليقين، ولا يلزم الإنسان أن يُخرج من ماله إلا ما يتيقن لزوم إخراجه، فأما بالتجويز فلا يلزمه ذلك. وقد ذكر الفقهاء ما يقارب هذا في الإقرار، إذا لم يكن فيه حكم ثابت في الشرع، وهو أنه يحمل على ما يتيقن.

وذهب بعض شيوخنا من المتأخرين إلى أن الأولى في هذا الباب أن يُخرج أكثر ما يغلب على ظنه أنه قد وجب عليه، ليتيقن تخلُّصه مما لزمه من الحق، إذ لا يمكن في

---

(١) في (أ): القدر ما الذي. ولعلها زيادة سهو. أو أن العبارة هكذا: يعلم ما القدر الذي يلزمه؟

ذلك سواه. والحمد لله رب العالمين، وصلواته على سيد المرسلين، محمد خاتم النبيين، وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين وسلم.

تم الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه، وحسبنا الله وكفى، ونعم الوكيل.

❊ ❊ ❊

الفهارس

فهرس المراجع

أولا: القرءان الكريم

ثانياً: كتب التفسير وعلوم القرآن

١- تفسير عبد الرزاق الصنعاني: تحقيق مصطفى مسلم، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ، مكتبة الرشد - الرياض.
٢- تفسير القرآن العظيم لإسماعيل بن عمر المعروف بابن كثير الدمشقي المتوفى سنة ٧٧٤هـ دار الشعب.
٣- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: أبو الثناء، محمود بن عبد الله الألوسي، (ت: ١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.
٤- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١ هـ) المحقق: هشام سمير البخاري الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة: ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣ م
٥- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت،تحقيق: عبد الرزاق المهدي.

٦- مفاتيح الغيب لفخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٧- محاسن التأويل (تفسير القاسمي): محمد جمال الدين القاسمي - تصحيح وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء الكتب العربية - الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ.

٨- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير - محمد بن علي الشوكاني ت ١٢٥٠هـ - تحقيق د. عبد الرحمن عميرة - دار الوفاء للطباعة والنشر - المنصورة - الطبعة الأولى ١٤١٥هـ ١٩٩٤م.

٩- الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، لمكي بن أبي طالب، المتوفى سنة ٤٣٧هـ، طبع بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م،بتحقيق الأستاذ بالجامعة الدكتور أحمد حسن فرحات.

١٠- الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٢ هـ).

١١- الآيات البينات على اندفاع أو فساد ماوقفت عليه مما أورد على جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحلي من الاعتراضات " مطبعة دار الكتب العلمية في بيروت سنة (١٤١٧هـ باعتناء الشيخ زكريا عميرات.

ثانيا: كتب الحديث

١٢- مسند الإمام زيد:للإمام زيد بن عَلِيّ بن الْحُسَيْن بن عَلِيّ بن أبي طَالِب (ت ١٢٢هـ)، دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ١٩٩٦م.

١٣- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري. المتوفى (٢٥٦هـ - ٨٦٩م) طبعة بولاق (١٣١٤هـ).

١٤- صحيح مسلم بن الحجاج القشيري. المتوفى سنة (٢٦١هـ-٨٧٤م) طبعة عيسى الحلبي والعامرة بالاستانة (١٣٣١هـ).

١٥- صحيح ابن حبان. محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي. المتوفى سنة (٣٥٤هـ - ٩٦٥م). مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، سنة (١٤١٤هـ).

١٦- سنن الترمذي. محمد بن عيسى. المتوفى سنة (٢٧٩هـ - ٨٩٢م) ـ ط الأميرية ـ بولاق ـ سنة (١٢٩٢هـ).

١٧- سنن ابن ماجه. محمد بن يزيد القزويني. المتوفى سنة (٢٧٣هـ - ٨٨٦م) المطبعة العلمية ـ القاهرة سنة (١٣١٣هـ). وعيسى الحلبي.

١٨- سنن أبي داود. سليمان بن الأشعث السجستاني الأسدي. المتوفى سنة (٢٧٥هـ - ٨٨٨م) ط التجارية سنة (١٣٥٤هـ). ودار الحديث بحمص.

١٩- مسند أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني. المتوفى سنة (٢٤١هـ - ٨٥٥م) المطبعة الميمنية سنة (١٣١٣هـ).

٢٠- موطأ مالك. الإمام مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي. المتوفى سنة (١٧٩هـ - ٧٩٥م). مع الشرح للجلال السيوطي. مطبعة محمد علي صبيح (١٣٥٣هـ).

٢١- مستدرك الحاكم، أبو عبدالله النيسابوري. المتوفى سنة (٤٠٥هـ - ١٠١٤م) طبعة حيدر آباد الدكن ـ سنة (١٣٤٠هـ).

٢٢- شرح معاني الآثار. لأبي جعفر الطحاوي. مطبة الأنوار المحمدية بالقاهرة سنة (١٣٨٦هـ) بعناية محمد سيد جاد للحق.

٢٣- مسند الطيالسي. سليمان بن داود بن الجارود الفارسي البصري. المتوفى سنة (٢٠٤هـ - ٨١٩م) ط حيدر آباد سنة (١٣٢١هـ). وط الساعاتي مع ترتيبه «عون المعبود».

٢٤- مسند الحميدي. عبدالله بن الزبير أبوبكر الحميدي. المتوفى سنة (٢١٩هـ - ٨٣٤م). دار الكتب العلمية، مكتبة المتنبي.

٢٥- السنن الكبرى. أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب النسائي ـ المتوفى سنة (٣٠٣هـ - ٩١٥م). طبعة المصرية بالأزهر (مصطفى محمد) سنة (١٣٤٨هـ/ ١٩٣٠م).

٢٦- سنن الدارقطني. علي بن عمر. المتوفى سنة (٣٨٥هـ - ٩٩٥م) ـ طبعة دلهي ـ الهند ـ سنة (١٣١٠هـ). وط السيد هاشم يماني.

٢٧- مسند الشاميين. سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني. ولد سنة (٢٦٠هـ - ٨٧٣م) وتوفي سنة (٣٦٠هـ - ٩٧٠م). مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة (١٤٠٥هـ).

٢٨- المعجم الأوسط. أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني. ولد سنة (٢٦٠هـ - ٨٧٣م) وتوفي سنة (٣٦٠هـ - ٩٧٠م). دار الحرمين، سنة (١٤١٥هـ).

٢٩- المعجم الكبير. سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني. ولد سنة (٢٦٠هـ - ٨٧٣م) وتوفي سنة (٣٦٠هـ - ٩٧٠م). مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية، سنة (١٤٠٤هـ).

٣٠- البيهقي السنن الكبرى. البيهقي: أحمد بن الحسين. المتوفى سنة (٢٧٩هـ - ٨٩٢م) ـ طبعة حيدر آباد ـ الهند ـ سنة (١٣٤٢هـ). والطبعة المصورة عنها.

٣١- مسند أبي يعلى، أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي. ولد سنة (٢١٠هـ - ٨٢٥م)، وتوفي سنة (٣٠٧هـ - ٩١٩م). دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى، سنة (١٤٠٤هـ).

٣٢- المنتقى، عبد الله بن علي بن الجارود أبو محمد النيسابوري. المتوفى سنة (٣٠٧هـ - ٩١٩م)، مؤسسة الكتاب الثقافية، الطبعة الأولى، سنة (١٤٠٨هـ).

٣٣- المصنف، عبدالرزاق بن همام الصنعاني. ولد سنة (١٢٦هـ - ٧٤٣م)، وتوفي سنة (٢١١هـ - ٨٢٦م). المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، سنة (١٤٠٣هـ).

٣٤- ابن أبي شيبة، المصنف. أبو بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي. ولد سنة (١٥٩هـ)، وتوفي سنة (٢٣٥هـ - ٨٤٩م). مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، سنة (١٤٠٩هـ).

٣٥- عبد بن حميد، المسند. عبد بن حميد بن نصر أبو الكسي. المتوفى سنة (٢٤٩هـ -٨٦٣ م). مكتبة السنة، الطبعة الأولى، سنة (١٤٠٨هـ).

٣٦- ابن الجعد، المسند. علي بن الجعد بن عبيد أبو الحسن الجوهري البغدادي. ولد سنة (١٣٤هـ - ٧٥١م)، وتوفي سنة (٢٣٠هـ - ٨٤٤م). مؤسسة نادر، الطبعة الأولى، سنة (١٤١٠هـ).

٣٧- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للحافظ نور الدين الهيثمي ط ٣- دار الكتاب العربي بيروت.

٣٨- المعجم الكبير للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ط ١ مطبعة الوطن العربي بغداد ١٤٠٠ هـ.

٣٩- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ) الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت الطبعة: الثانية – ١٤٠٥ – ١٩٨٥.

٤٠- المسند، محمد بن إدريس الشافعي، رواية الأصم عن الربيع المرادي ـ طبع شركة المطبوعات العلمية (١٣٢٧هـ).

٤١- الأمالي الصغرى، تأليف: الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني، تحقيق: عبد السلام عباس الوجيه، ويليه: (معجم الرواة في أمالي المؤيد بالله) تأليف عبد السلام الوجيه (ط١)١٤١٤هـ، دار التراث الإسلامي- صعدة- اليمن.

٤٢- السنن. أبو محمد، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، المتوفى سنة (٢٥٥هـ - ٨٦٨م). مطبعة الاعتدال ـ دمشق ـ سنة (١٣٤٩هـ).

٤٣- الصحيح. أبو بكر محمد بن إسحاق ابن خزيمة السلمي النيسابوري ت سنة (٣١١هـ - ٩٢٣م). تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي. ط المكتب الإسلامي.

٤٤- الآحاد والمثاني. أحمد بن عمرو بن الضحاك أبو الشيباني. ولد سنة (٢٠٦هـ - ٨٢١م) وتوفي سنة (٢٨٧هـ - ٩٠٠م). دار الراية، الطبعة الأولى، سنة (١٤١١هـ).

٤٥- إتحاف الخيرة المهرة بأطراف المسانيد العشرة.أحمد البوصيري (ت٨٤٢هـ)، تحقيق: عادل سعد، والسيد محمود، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ، مكتبة الرشد.

٤٦- (تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب: لابن كثير (ت٧٧٤هـ) تحقيق عبد الغني الكبيسي، الطبعة الأولى، دار حراء بمكة المكرمة (١٤٠٦هـ).

٤٧- (تخريج أحاديث مختصر المنهاج في أصول الفقه: للحافظ العراقي (ت٨٠٤هـ) تحقيق صبحي السامرائي، مطبوعات دار الكتب السلفية بالقاهرة.

٤٨- (المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر: للزركشي (ت٧٩٤هـ) تحقيق حمدي السلفي، الطبعة الأولى، دار الأرقم الكويت، (١٤٠٤هـ).
٤٩- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: لمحمد ناصر الدين الألباني، ط١/ ١٤١٢هـ، مكتبة المعارف ـ الرياض.
٥٠- فتح الباري شرح صحيح البخاري. لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ. علق على الأجزاء الثلاثة الأولى الشيخ عبد العزيز بن باز. توزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالرياض.
٥١- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، تأليف: بدر الدين العيني (ت ٨٥٥ هـ) دار الفكر – ١٣٩٩هـ.
٥٢- التاريخ الكبير: للبخاري (ت٢٥٦ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

رابعا: كتب أصول الفقه

٥٣- الرسالة للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ. تحقيق أحمد محمد شاكر. مطبعة مصطفى الحلبي سنة (١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م).
٥٤- البرهان في أصول الفقه، المؤلف: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي، المتوفى سنة (٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) الناشر: الوفاء – المنصورة – مصر، الطبعة الرابعة، ١٤١٨، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب.
٥٥- الزركشي: بدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ) (المنثور في القواعد الفقهية): الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية.

٥٦- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، توفي سنة ١٢٢٥هـ: - مطبوع مع المستصفى - (بغداد، مكتبة المثنى، ١٩٧٠م).

٥٧- غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم (ت:٩٧٠هـ)، شرح السيد أحمد بن محمد الحموي، الناشر دار الكتب العلمية في لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٥٨- بدائع الصنائع: للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت٥٨٧هـ)، دار الكِتَاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

٥٩- حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار للإمام أحمد أمين الشهير بابن عابدين دار الفكر ، بيروت الطبعة الثانية ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.

٦٠- جمع الجوامع. لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ. طبع مع (حاشية البناني على شرح المحلي عليه) طباعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٦١- منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول للمهدي أحمد ابن يحيى بن المرتضى ت سنة (٨٤٠هـ) دراسة وتحقيق الدكتور أحمد علي مطهر المأخذي، دار الحكمة اليمانية صنعاء الطبعة الأولى ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٦٢- التقرير والتحبير، تأليف: ابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٣هـ.

٦٣- المستصفى من علم الأصول: لحجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي. المتوفى سنة (٥٠٥هـ).المطبعة الأميرية - بولاق - سنة (١٣٢٢هـ).

٦٤- العهد للقاضي عبد الجبار الهمداني: المتوفى سنة (٤١٥هـ).

٦٥- المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري: محمد بن علي الطيب. المتوفى سنة (٤٣٦هـ) تحقيق محمد حميد الله المطبعة الكاثوليكية - بيروت - (١٩٦٤م). المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق.

٦٦- المحصول للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي تحقيق طه جابر العلواني، الرياض، ط.١، (١٣٩٩هـ).

٦٧- صفوة الاختيار في أصول الفقه: للإمام عبد الله بن حمزة - منشورات مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية - الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

٦٨- الفصول اللؤلؤية لصارم الدين الوزير الطبعة الأولى ٢٠٠١م مركز التراث والبحوث اليمني، دار المنهل بيروت لبنان بتحقيق محمد يحيى عزان.

٦٩- هداية العقول إلى غاية السُّؤْل في علم الأصول للحسين بن المنصور بالله القاسم بن محمد. الطبعة الثانية ١٤٠١هـ

٧٠- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي المؤلف: علي بن عبد الكافي السبكي. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤، تحقيق: جماعة من العلماء.

٧١- مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد البهية، المؤلف: صالح بن محمد بن حسن الأسمري، اعتنى بإخراجها: متعب بن مسعود الجعيد، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

٧٢- إجابة السائل شرح بغية الآمل، المؤلف: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، مؤسسةالرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، تحقيق: القاضي حسين بن أحمدالسياغي و الدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل.

٧٣- قواطع الأدلة في الأصول: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ)،

تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٩م

٧٤- شرح مختصر الروضة، تأليف: نجم الدين الطوفي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة - ١٤٠٧هـ.

٧٥- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (المتوفى: ٧٩٣هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

٧٦- المنخول، المؤلف: الامام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ ه رحمه الله تعالى، المحقق: حققه وخرج نصه وعلق عليه الدكتور محمد حسن هيتو الطبعة الثالثة ١٤١٩ ه = ١٩٩٨ م دار الفكر المعاصر بيرت لبنان دار الفكر دمشق - سورية

٧٧- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. لمحمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠هـ. دار المعرفة في بيروت.

٧٨- الإحكام في أصول الأحكام. لسيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي المتوفى سنة ٦٣١هـ. تحقيق د. سيد الجميلي. الناشر دار الكتاب العربي الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ.

٧٩- الإحكام في أصول الأحكام. لأبي محمد علي بن محمد بن حزم الأندلسي الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦هـ أشرف على طبعه أحمد شاكر. توزيع دار الاعتصام.

٨٠- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل، تأليف أحمد بن محمد بن لقمان، تحقيق عبد الكريم جدبان، (ط٢) ١٤٢١هـ، منشورات مكتبة التراث الإسلامي - اليمن - صعدة.

٨١- الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ وولده عبد الوهاب المتوفى سنة ٧٧١هـ. دار الكتب العلمية في بيروت. توزيع مكتبة دار الباز.

٨٢- المسودة في أصول الفقه: لآل تيمية، جمع أحمد بن محمد الحراني (ت٧٤٥هـ) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة.

٨٣- أصول الشاشي: أبو علي الشاشي محمد بن علي بن إسماعيل المعروف بالقفال الشاشي الكبير ولد سنة ٢٩١ هـ وتوفي سنة ٣٦٥ هـ شذرات الذهب ٣/ ٥١ .دار الكتاب العربي. بيروت، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م

٨٤- نهاية السول في شرح منهاج الأصول: للأسنوي (ت٧٧٢هـ) معه "سلم الوصول" للمطيعي، عالم الكتب.

٨٥- مختصر الروضة وقد طبع باسم (البلبل في أصول الفقه) لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي المتوفى سنة ٧١٦هـ، مكتبة الإمام الشافعي بالرياض.

٨٦- تبصرة الحكام لإبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون المتوفى سنة ٧٩٩هـ مطبوع بهامش (فتح العلي المالك) ومطبوع وحده في مجلد. كتبة دار الباز.

٨٧- البحر المحيط في أصول الفقه. لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤هـ الطبعة الثانية دار الكتب العلمية بيروت ١٤٢١هـ بتحقيق (محمد تامر)

٨٨- التمهيد في تخريج الفروع علي الأصول. لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ. تحقيق محمد حسن هيتو. طبع مؤسسة الرسالة. بيروت.

٨٩- جمع الجوامع. لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ. طبع مع (حاشية البناني على شرح المحلي عليه) طباعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٩٠- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب. للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ. وبهامشه حاشية التفتازاني المتوفى سنة ٧٩١هـ. وحاشية الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ. دار الكتب العلمية بيروت.

٩١- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول. لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. طبعة مكتبة الكليات الأزهرية. ودار الفكر ١٣٩٣هـ.

٩٢- سير أعلام النبلاء. لشمس الدين أبي عبد الله بن أحمد بن قايماز الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ تحقيق مجموعة من الأساتذة بإشراف شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٢هـ.

٩٣- غاية الوصول شرح لب الأصول. لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري المتوفى سنة ٩٢٦هـ طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٦٠هـ.

٩٤- العدة في أصول الفقه. للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي المتوفى سنة ٤٥٨هـ تحقيق أحمد سير المباركي ط الثانية ١٤١٠هـ.

٩٥- شرح الورقات. لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي المتوفى سنة ٨٦٤هـ. المطبعة السلفية ومكتبتها. مصر. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام

البزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري المتوفى سنة ٧٣٠هـ الناشر دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة.

٩٦- القواعد والفوائد الأصولية لأبي الحسن علي بن محمد بن عباس الحنبلي الشهير بابن اللحام المتوفى سنة ٨٠٣هـ تحقيق محمد حامد الفقي. الناشر: مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، ١٣٧٥ - ١٩٥٦.

٩٧- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل. لعبد القادر بن أحمد المعروف بابن بدران المتوفى سنة ١٣٤٦هـ تحقيق د. عبد الله التركي مؤسسة الرسالة ببيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ.

٩٨- اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ. تحقيق يوسف المرعشلي ومعه كتاب (تخريج أحاديث اللمع). عالم الكتب ببيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٩٩-المغني شرح مختصر الخرقي. لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ. تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو. هجر للطباعة والنشر الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

١٠٠- المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: علي بن محمد بن علي البعلي أبو الحسن، الناشر: جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة، تحقيق: د. محمد مظهربقا

١٠١- أصول السرخسي. لأبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠هـ تحقيق أبي الوفاء الأفغاني. مطابع دار الكتاب العربي بالقاهرة (١٣٧٢هـ).

١٠٢- شرح الكوكب المنير، المؤلف: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار (المتوفى: ٩٧٢هـ)، المحقق:

محمد الزحيلي و نزيه حماد، الناشر: مكتبة العبيكان الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ مـ

١٠٣- روضة الناظر وجنة المناظر، المؤلف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد المتوفى سنة ٦٢٠هـ الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض، الطبعة الثانية، ١٣٩٩، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد.

١٠٤- شرح البدخشي، مناهج العقول ومعه شرح الأسنوي، نهاية السول: الإمام عبد الرحيم الأسنوي. دار الكتب العلمية. بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤

١٠٥- الفروق: للقرافي أو (أنوار البروق في أنواع الفروق) طبعة: عالم الكتب بيروت.

١٠٦- التحصيل من المحصول، تأليف / محمود بن أبي بكر الأرموي (ت٦٨٢هـ)، تحقيق / عبد الحميد علي أبو زنيد، طبع مؤسسة ١٧٨ الرسالة - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م

١٠٧- ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه للسمرقندي - علاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن احمد (ت ٥٣٩ هـ). دراسة وتحقيق الدكتور عبد الملك عبد الرحمن السعدي وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية العراق.الطبعة الاولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م. ١٨٠ القواعد: لابن رجب الحنبلي طبعة: دار الفكر بيروت.

١٠٨- فتح الغفار بشرح المنار، المعروف بمشكاة الأنوار لابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم. مطبعة الحلبي ١٣٥٥ هـ القاهرة.

١٠٩- تيسير التحرير على كتاب التحرير: محمد أمين ــ المعروف بأمير باد شاه (ت٩٧٨هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٠- نشر البنود على مراقي السعود: سيدي عبد الله الشنقيطي،إحياء التراث الإسلامي. المغرب. والإمارات. مطبعة فضالة

١١١- الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرف القاضي والإمام لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي.

١١٢- أصول الفقه المسمى: الفصول في الأصول للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٠٥-٣٧٠هـ) المحقق: د.عجيل جاسم النشمي الناشر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت الطبعة: ١٤٠٥هـ١٩٨٥م.

١١٣- غاية الوصول شرح لب الأصول. لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري المتوفى سنة ٩٢٦هـ طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٦٠هـ.

١١٤- التبصرة في أصول الفقه: لأبي إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

١١٥- حاشية العطار على جمع الجوامع: الإمام ابن السبكي دار الكتب العلمية. بيروت.

١١٦- شرح العبادي. أحمد بن قاسم العبادي الشافعي المتوفى سنة ٩٢٢هـ على شرح الجلال المحلي المتوفى سنة ٨٦٤هـ. على الورقات بهامش (إرشاد الفحول للشوكاني). دار المعرفة في بيروت.

١١٧- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل. لعبد القادر بن أحمد المعروف بابن بدران المتوفى سنة ١٣٤٦هـ تحقيق د. عبد الله التركي مؤسسة الرسالة،بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ.

١١٨- الحاوي الكبير: لعلي بن مُحَمَّد الماوردي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق: الدكتور مَحْمُوْد مطرجي، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

١١٩- التلخيص في أصول الفقه لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤١٩ - ٤٧٨هـ) تحقيق عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري الناشر دار البشائر الإسلامية طبعة ١٩٩٦م بيروت- لبنان.

خامسا: كتب التاريخ والتراجم

١٢٠- الحدائق الوردية في مناقب أئمة أهل الزيدية بتحقيق ودراسة د/ المرتضى بن زيد المحطوري الطبعة الأولى ٢٠٠٢م إصدار مركز بدر العلمي العام.
١٢١- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ليوسف بن تغري بردى (١٢) مجلد دار الكتب المصرية ١٣٤٨ - ١٣٧٥هـ.
١٢٢- مرآة الجنان وعبرة اليقظان، لليافعي (عبد الله بن أسعد المتوفى سنة ٧٦٨هـ)، طبع بحيدرأباد، دكن الهند ١٣٣٧ـ١٣٣٩هـ.
١٢٣- الضوء اللامع للحافظ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي المتوفى سنة ٩٠٢ طبع مصر، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
١٢٤- غاية النهاية في طبقات القراء - شمس الدين محمد بن الجزري، عني بنشره - ج برجستراير - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ.
١٢٥- تاريخ بغداد، المؤلف: أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي،الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت،
١٢٦- المعرفة والتاريخ، المؤلف: أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي (المتوفى: ٣٤٧هـ)، المحقق: خليل المنصور، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.
١٢٧- نوابغ الرواة في رابعة المئات تأليف الشيخ آغا بزرك الطهراني، تحقيق علي تقي فنروي، الناشر دار الكتاب العربي،سنة النشر ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م، بيروت/ لبنان.

١٢٨- تاريخ جرجان، المؤلف: حمزة بن يوسف أبو القاسم الجرجاني،الناشر: عالم الكتب - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠١ - ١٩٨١،تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان.

١٢٩- قصة الحضارة، تأليف ول ديورانت، نشر الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ١٩٧٨- ١٩٨٦ م.

١٣٠- المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي: للرامهرمزي (ت ٣٦٠هـ)، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.

١٣١- تاريخ أبي زرعة الدمشقي.تأليف: عبد الرحمن بن عمرو النصري الدمشقي (ت ٢٨١ هـ)، تحقيق: خليل المنصور، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ، دار الكتب العلمية- بيروت.

١٣٢- تاريخ المدينة عمر بن شبة ت ٢٦٢ هـ:، تحقيق فهيم محمد شلتوت، نشر السيد حبيب محمود أحمد، المدينة المنورة بدون تاريخ.

١٣٣- دائرة المعارف الإسلامية الشيعية: حسن الأمين - دار التعارف للمطبوعات - الطبعة الخامسة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٣٤- عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني (ابن عنبة) المتوفى سنة (٨٢٨هـ - ١٤٢٤م). طبعة طهران ١٩٦١م.

١٣٥- أعيان الشيعة محسن الأمين العاملي دار التعارف بيروت لبنان ١٩٨٦ .

١٣٦- رجال شرح الأزهار، شرح الأزهار عبد الله بن مفتاح (٨٧٠-١٤٦٦م)، طبع صنعاء.

١٣٧- نيل الوطر من تراجم علماء اليمن في القرن الثاني عشر، محمد بن محمد بن يحيى بن زبارة، المطبعة السلفية القاهرة، ١٣٥٠هـ.

١٣٨- مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن. عبد الله الحبشي. مركز الدراسات اليمنية صنعاء (١٩٧٢م).
١٣٩- نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة. محمد أمين فضل الله المحبي. تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو. ط (١) (١٣٨٨هـ) دار إحياء الكتب العربية.
١٤٠- هدية العارفين في أسماء المصنفين. إسماعيل بن محمد الباباني البغدادي (ت:١٣٣٩هـ). طبعة أستانبول (١٩٦٠م).
١٤١- المستطاب (طبقات الزيدية الصغرى) ليحيى بن الحسين بن القاسم (مخطوط).
١٤٢- سيرة الإمام أحمد بن يحيى المرتضى (كنز الحكماء وروضة العلماء في سيرة أحمد بن يحيى المرتضى). لولده: الحسن. (مخطوط).
١٤٣- مؤلفات الزيدية: للسيد أحمد الحسني. ط (١) عام ١٤١٣ه، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
١٤٤- مطلع البدور ومجمع البحور،تأليف: أحمد بن صالح بن أبي الرجال تحقيق: محمد يحيى سالم عزان، حميد جابر عبيد، مركز التراث والبحوث اليمني.
١٤٥- تاريخ طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى، تحقيق: محمد عبد الرحيم جازم، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
١٤٦- طبقات الزيدية الكبرى. تأليف العلامة إبراهيم بن القاسم بن الإمام المؤيد بالله (١١٥٢هـ). تحقيق عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية. الطبعة الأولى ١٤٢١هـم.
١٤٧- أنباء الزمن في تاريخ اليمن: ليحيى بن الحسين بن الامام القاسم، المتوفي بعد سنة ١٠٩٩ هـ. مخطوط مرتب على السنين. (مخطوط).

١٤٨- المقتطف من تاريخ اليمن: لعبد الله بن عبد الكريم الجرافي.طبع في مصر ١٣٧٠ / ١٩٥١.

١٤٩- قرة العيون بأخبار اليمن الميمون، وجيه الدين عبد الرحمن بن علي الشيباني ابن الديبع،، تحقيق محمد بن علي الأكوع-المكتبة السلفية في القاهرة، ص٣٩.

١٥٠- حديقة الافراح، لازالة الاتراح: لاحمد بن محمد الشرواني اليمني.طبع في بولاق ١٢٨٢ هـ.

١٥١- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ.

١٥٢- الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حمير لأبي محمّد الحسن بن أحمد الهمداني. تحقيق محب الدين الخطيب ط/ ١٣٦٨هـ. الطبعة السلفية ومكتباتها - القاهرة.

١٥٣- الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين - بيروت لبنان- الطبعة السادسة، ١٩٨٤ م.

١٥٤- المعرفة والتاريخ، للفسوي، لأبي يؤسف الفسوي، تحقيق أرم ضياء العمري، مطبعة الإرشاد بغداد، ١٣٩٤ هـ.

١٥٥- التحبير في المعجم الكبير تأليف أبي سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني التميمي (٥٦٢هـ/ ١١٦٦م/ ٦٠٥هـ/ ١٢٠٨م). تحقيق منيرة ناجي سالم. الناشر رئاسة ديوان الأوقاف.سنة النشر (١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م).مكان النشر بغداد.

١٥٦- مقاتل الطالبين، تأليف: أبي الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر (ط٢) سنة ١٤٠٨هـ، منشورات مؤسسة دار الاعلمي- بيروت- لبنان.

١٥٧- مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن. عبد الله الحبشي. مركز الدراسات اليمنية صنعاء (١٩٧٢م).

١٥٨- تذكرة الحفاظ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، بيروت، دار إحياء التراث.

١٥٩- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والنشر.

١٦٠- وفيات الأعيان وأبناء الزمان، لابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت الطبعة: ١٩٩٤م.

١٦١- المؤرخون اليمنيون في العصر الحديث (بحث في التأريخ والمؤرخون). د/ حسين العمري. ط (١)١٤٠٩هـ. دار الفكر المعاصر. بيروت: لبنان.
خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمّد أمين المحبي (ت ١١١١هـ): القاهرة، سنة ١٣٨٤م.

١٦٢- التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول: صديق بن حسن القنوجي (ت١٣٩٧هـ). ط (١). بومباي (١٩٦٣م) ط (٢).

١٦٣- نشر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف. محمد بن محمد زبارة الطبعة الثانية (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) من منشورات مركز الدراسات والبحوث صنعاء.

١٦٤- المؤرخون اليمنيون في العهد العثماني الأول ١٥٣٨-١٦٣٥م، د سيد مصطفى سالم، المطبعة العالمية، القاهرة ١٩٧١م.

١٦٥- مساجد صنعاء. محمد بن أحمد الحجري. ط (١)١٣٦١هـ. مطبعة وزارة المعارف. صنعاء. منشورات: مكتبة اليمن الكبرى.

١٦٦- الغارات لأبي اسحق إبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي المتوفى سنة ٢٨٣، طبع محققاً سنة ١٤٠٧هـ.

١٦٧- المجدي في أنساب الطالبيين تأليف:علي بن أبي الغنائم العمري تحقيق: الشيخ أحمد المهدوي الدامغاني نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة – قم المقدسة طبع: مطبعة سيد الشهداء عليه السلام تاريخ الطبع: ١٤٠٩ ه.

١٦٨- هجر العلم ومعاقله في اليمن: إسماعيل بن علي الأكوع، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١٦٩- مآثر الأبرار في تفصيل مجملات جواهر الأخبار، ويسمى اللواحق الندية بالحدائق الوردية، تأليف القاضي العلامة محمد بن علي بن يونس الصعدي المعروف بابن فند، تحقيق عبد السلام بن عباس الوجيه، وخالد قاسم محمد المتوكل، (ط١) ١٤٢٣هم، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية – عمان – الأردن.

١٧٠- الجامع الوجيز بوفيات الأعلام ذوي التبريز، أحمد بن عبد الله الجنداري (ت١٣٣٧هـ) (مخطوط).

١٧١- سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، عبد الملك بن حسين العصامي،الناشر :دار الكتب العلمية تاريخ النشر١/ ١/ ١٩٩٨م: بيروت-لبنان.

١٧٢- السيرة النبوية: لأبن كثير، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، بيروت، دار المعرفة ١٣٩٦هـ.

١٧٣- تاريخ الإسلام، السيرة النبوية: تحقيق عمر تدمري، بيروت، دار الكتاب، ط١، ١٤٠٧هـ.
١٧٤- طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، القاهرة، ١٣٨٥هـ.
١٧٥- طبقات المفسرين: للداودي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ.
١٧٦- طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي، ط. مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، بدون تاريخ.
١٧٧- ميزان الاعتدال في نقد الرجال للحافظ شمس الدين الذهبي تحقيق علي محمد البجاوي - نشر دار المعرفة- بيروت.
١٧٨- صفة الصفوة للإمام أبي الفرج بن الجوزي، دار المعرفة، بيروت.
١٧٩- أخبار القضاة: لوكيع (محمد بن خلف). طبع في القاهرة سنة ١٣٦٦ - ١٣٦٩ هـ.
١٨٠- الاسلام والحضارة العربية: لمحمد كرد علي طبع بمصر ١٩٣٤ - ١٩٣٦.
١٨١- الكنى والاسماء: هـ.لمحمد بن أحمد بن حماد الدولابي المتوفى سنة (٣١٠ هـ). طبع في حيدر آباد ١٣٢٢
١٨٢- تاريخ الخلفاء: للسيوطي. مطبعة السعادة بمصر.
١٨٣- البدء والتاريخ، لمطهر بن طاهر القدسي، ط. باريس ١٨٩٩-١٩١٩.
١٨٤- الجمع بين رجال الصحيحين: لأبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي المعروف بابن القيسراني (ت ٥٠٧هـ). الطبعة الأولى (١٣٢٣هـ). تصوير دار الكتب العلمية: بيروت.
١٨٥- أمالي اليزيدي (محمد بن العباس): طبع في حيدر آباد ١٣٦٧/ ١٩٤٨.

١٨٦- الوسائل إلى مسامرة الاوائل: لجلال الدين السيوطي. طبع في بغداد ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.

١٨٧- ذيل المذيل في تاريخ الصحابة والتابعين: لابن جرير الطبري. مختارات منه. طبعت في مصر ١٣٢٦ هـ، في آخر كتابه " تاريخ الأمم والملوك

١٨٨- تاريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان، طبع دار العلم الملايين الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩م ترجمة نبيه فارس ومنير بعلبكي.

١٨٩- الدولة الإسلامية لستانلي لين بول. طبع مكتبة الدراسات الاسلامية بدمشق.

١٩٠- تاريخ الدولة الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة للدكتور أحمد سعيد سليمان

١٩١- الكامل، لابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري، المتوفى سنة (٦٣٠هـ - ١٢٣٢م)، طبع بيروت، دار صادر للطباعة والنشر سنة ١٣٨٥هـ.

١٩٢- تجارب الأمم وتعاقب الهمم في التاريخ، لأبي علي: أحمد بن محمد بن مسكويه، المتوفى: سنة ٤٢١، إحدى وعشرين وأربعمائة، ذيله: أبو شجاع: محمد بن الحسين وزير المستظهر، المتوفى: سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، ليدن ٧ / ١٨٦٩م الجزء السادس وهو يشتمل تواريخ سنة ٢٨٤ إلى ٣٢٦ طبع بالفوتوغراف باعتناء تذكار لجنة جيب ليدن ١٩١٣.

١٩٣- تنقيح المقال في علم الرجال: عبدالله المامقاني، طبع في المطبعة المرتضوية في النجف سنة ١٣٥٢هـ.

١٩٤- تهذيب الأسماء واللغات لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي - طبع المطبعة المنيرية - مصر.

١٩٥- تهذيب التهذيب. للحافظ شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني ط١ مجلس دائرة المعارف النظامية حيدر آباد الدكن الهند- ١٣٢٧هـ.

١٩٦- الكامل في ضعفاء الرجال للحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدي - ط١ نشر دار الفكر بيروت - ١٤٠٤ هـ.

١٩٧- كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين للإمام محمد بن حبان بن أحمد بن أبي حاتم التميمي البستي تحقيق محمود إبراهيم زايد، ط ٢- نشر دار الوعي- حلب ١٤٠٢ هـ.

١٩٨- ظهر الإسلام لأحمد أمين الطبعة الأولى طبعة مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥م.

١٩٩- (مغاني الأخيار في رجال معاني الآثار) بدر الدين العيني (٧٦٢ - ٨٥٥ هـ = ١٣٦١ - ١٤٥١ م)

٢٠٠- مفتاح السعادة، ومصباح السيادة: لطاش كبري زاده: طبع في حيدر آباد ١٣٢٩ هـ.

٢٠١- (معجم المصنفين - ط)، بيروت محمود حسن خان.

٢٠٢- طبقات خليفة بن خياط. ط مطبعة العاني، بغداد، العراق، ط١، ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م. تحقيق: د/ أكرم ضياء العمري.

٢٠٣- طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: إحسان عباس، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، دار الرائد العربي، بيروت

٢٠٤- طبقات المفسرين، للسيوطي، دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ.

٢٠٥- طبقات المعتزلة، لابن المرتضى أحمد بن يحيى، تحقيق سوسنة ديفلد، دار المنتظر بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

٢٠٦- الطبقات الكبرى، لابن سعد، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٢٠٧- طبقات القراء، للحافظ الذهبي، تحقيق الدكتور بشار عواد وغيره، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٢م.

٢٠٨- طبقات الحفاظ، للسيوطي، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٣م.

٢٠٩- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق الأستاذ فؤاد سيد، ط. الدار التونسية للنشر، تونس، ١٣٩٣/ ١٩٧٤.

٢١٠- طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. سامي الخانجي، القاهرة، ١٣٧٣/ ١٩٥٤.

٢١١- تاج التراجم فى طبقات الحنفية، لأبى الفداء قاسم بن قطلوبغا، تحقيق محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م.

٢١٢- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، أبو محمد القرشي، (ت ٧٧٥ هـ) تحقيق عبد الفتاح الحلو، دار هجر، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٢١٣- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية تأليف عمر رضا كحالة الناشر مكتبة المثنى - بيروت دار إحياء التراث العربي بيروت

٢١٤- اللباب، في تهذيب الأنساب: لابن الأثير. طبع بمصر ١٣٥٦ - ١٣٦٩ هـ.

٢١٥- الإكمال في رفع الإرتياب عن المؤتلف والمختلف من الأسماء والكنى والأنساب للامير ابن ماكولا المتوفى سنة ٤٧٥ هـ - ١٠٨٢ م تحقيق عبد

الرحمن المعلمى اليماني الطبعة الثانية بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند دار الكتاب الإسلامي

٢١٦- التدوين في أخبار قزوين، تأليف الشيخ العلامة أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني المتوفي سنة (٦٢٣هـ/ ١٢٢٦م).

٢١٧- إسعاف المبطأ برجال الموطأ: لجلال الدين السيوطي. طبعة الهند ١٣٢٠ هـ.

٢١٨- المؤتلف والمختلف للإمام الحافظ أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي المتوفى سنة ٣٨٥هـ

٢١٩- إكمال الإكمال ذيل على إكمال ابن ماكولا مخطوطة بجامعة الدول العربية بالقاهرة.الحافظ محمد بن محمد بن نقطة الحنبلي. المتوفى سنة ٦٢٩ هـ.

٢٢٠- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد محمد بن يوسف الصالحي المتوفى ٩٤٢ هـ - ١٥٣٦ م.

٢٢١- ابن حبيب: أبو جعفر محمد بن حبيب بن أميه، المحبر، تحقيق ايلزا ليختن، دار الأفاق، بيروت.

٢٢٢- خلاصة تذهيب الكمال، في أسماء الرجال: لأحمد بن عبد الله الخزرجي.طبع بمصر ١٣٢٢ هـ.

٢٢٣- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر محمد أمين المحبي.المتوفى سنة (١١١١ هـ - ١٦٩٩ م) طبع بمصر ١٢٨٤ هـ.

٢٢٤- الذريعة، إلى تصانيف الشيعة: لمحمد محسن الشهير بالشيخ أغا بزرك الطهراني، نزيل النجف. صدر منه ٢٠ جزءا عام ١٩٧١ طبعت في النجف.

٢٢٥- أخبار أئمة الزيدية في الجيل والديلم نصوص تاريخية جمعها وحققها فيلفرد ماديلونغ.دار النشر فرانتس شتاينر بفيسبادن بيروت١٩٨٧م.المعهد الألماني للأبحاث الشرقية.مطبعة المتوسط. بيروت / لبنان.

٢٢٦- أخبار القضاة، المؤلف: أَبُوبَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ خَلَفِ بْنِ حَيَّانَ بْنِ صَدَقَةَ الضَّبِّيّ البَغْدَادِيّ، المُلَقَّب بِـ"وَكِيع" (المتوفى سنة ٣٠٦هـ)، المحقق: صححه و علق عليه و خرّج أحاديثه: عبد العزيز مصطفى المراغي، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى، بشارع محمد علي بمصر لصاحبها: مصطفى محمد، الطبعة الأولى عام ١٣٦٦هـ=١٩٤٧م.

٢٢٧- الفهرست، المؤلف: محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٨ - ١٩٧٨.

٢٢٨- لسان الميزان، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦ - ١٩٨٦، تحقيق: دائرة المعرف النظامية - الهند.

٢٢٩- الإصابة في تمييز الصحابة. لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ تحقيق. د. طه محمد الزيني. الناشر مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٣٠- الموسوعة اليمنية: إعداد وإشراف وتحرير: أحمد جابر عفيف وآخرون، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

سادسا: كتب مصطلح الحديث

٢٣١- توجيه النظر: لطاهر الجزائري الدمشقي (ت١٣٣٨هـ)، اعتناء عَبْد الفتاح أبي غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م ٢٢٧

٢٣٢- قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: للقاسمي جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي الدمشقي، ت (١٣٣٢ هـ - ١٩١٤ م) دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

٢٣٣- ألفية العراقي في علوم الحديث، المؤلف: زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، المحقق: ماهر ياسين الفحل

٢٣٤- فتح المغيث شرح ألفية الحديث، المؤلف: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الناشر: دار الكتب العلمية – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ

٢٣٥- تدريب الراوي في شرح تقريب النووي. لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف. دار الكتب العلمية. الطبعة الثانية.

٢٣٦- شرح التبصرة والتذكرة: للحافظ عَبْد الرحيم بن الْحُسَيْن العراقي (٨٠٦هـ)، بتحقيق: الدكتور عَبْد اللطيف هميم و ماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

٢٣٧- الإلماع إلى معرفة أصول الرواية و تقييد السماع: للقاضي عِيَاض بن موسى اليحصبي (ت٥٤٤هـ)، تحقيق: السَّيِّد أحمد صقر، دار التراث (القاهرة)، والمكتبة العتيقة (تونس)، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

سابعا: كتب اللغة

٢٣٨- لسان العرب، ابن منظور: تحقيق أبو الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم. المتوفى سنة (٧١١) هـ - المطبعة الأميرية – بولق – الطبعة الأولى – (١٣٠٣)هـ. وطبعة دار صادر – بيروت – (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م).

٢٣٩- الصحاح في اللغة، اسماعيل بن حماد الجوهري – المتوفى سنة (٣٩٣هـ). تحقيق عبد الغفور عطار – مطابع دار الكتاب العربي – القاهرة – (١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م).

٢٤٠- القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي المتوف سنة ٨١٧هـ والرجوع إلى (ترتيب القاموس) للأستاذ. الطاهر أحمد الزاوي. دار الكتب العلمية. ودار المعرفة. بيروت.

٢٤١- تاج العروس من جواهر القاموس: للسيد محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)، طبعة قديمة أعادت نشرها دار صادر - بيروت.

٢٤٢- التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

٢٤٣- البيان والتبيين للجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، دار الخانجي بمصر، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.

ثامنا: كتب علم الكلام

٢٤٤- البساط للإمام الناصر الأطروش بتحقيق عبدالكريم أحمد جدبان، منشورات مكتبة التراث الإسلامي، اليمن _صعدة، الطبعة الأولى١٩٩٧م.

٢٤٥- الشافي ١/ ٣٣٤. للإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان، منشورات مكتبة اليمن الكبرى _صنعاء، طبع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات _بيروت سنة١٤٠٦هـ.

٢٤٦- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تعليق أحمد هاشم، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الثانية ١٤٠٨هـ.

٢٤٧- لوامع الأنوار، لمجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي/ مكتبة التراث الإسلامي ـ صعدة/ ط ١ (١٤١٤ هـ_١٩٩٣ م).

تاسعا: كتب عامة

٢٤٨- منهاج السنة النبوية، المؤلف: شيخ الإسلام بن تيمية، المحقق: د. محمد رشاد سالم، الناشر: مؤسسة قرطبة، الطبعة لأولى.

٢٤٩- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لأحمد بن مصطفى طاش كبرى زادة الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدرأباد الدكن الهند.

٢٥٠- كشف الظنون لحاجي خليفة - استانبول -١٩٤١.

٢٥١- شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن أبي الحديد، أبوحامد، عز الدين، المتوفى سنة ٦٥٦هـ تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. عيسى الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨.

٢٥٢- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لعلي بن الحسن بن عساكر، ط. القدسي، دمشق، ١٣٤٧.

٢٥٣- فضائح الباطنية، فضائح الباطنية، للغزالي، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، ط. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣/ ١٩٦٤.

* *

(١) فهرس الآيات

* *

(٢) فهرس الأحاديث

❊ ❊

(٣) فهرس الآثار

* *

(٤) فهرس الأعلام

❊ ❊

(٥) فهرس الفرق والمذاهب والجماعات

* *

(٦) فهرس الأماكن/ البلدان والقبائل

* *

(٧) فهرس الكتب



(٨) فهرس المصطلحات

* *

فهرس المواضيع

❊ ❊ ❊